

Class

92

Book

Am 18 ca

General Theological Seminary Library

CHELSEA SQUARE, NEW YORK

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by

EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.

DEAN 1879-1902

25 SEP
1929

ARBEITEN ZUR KIRCHENGESCHICHTE

HERAUSGEGEBEN VON EMANUEL HIRSCH UND HANS LIETZMANN

12

AMBROSIUS VON MAILAND ALS KIRCHENPOLITIKER

VON

HANS FREIHERRN V. CAMPENHAUSEN

DR. THEOL.



BERLIN UND LEIPZIG 1929

VERLAG VON WALTER DE GRUYTER & CO.

Walter de Gruyter & Co.

Postscheckkonto:



Berlin W 10, Genthiner Str. 38

Berlin NW 7 Nr. 595 33

Fontes historiae religionum

ex auctoribus graecis et latinis collectos

edidit Carolus Clemen

Bisher sind erschienen:

Fasciculus I: Fontes historiae religionis Persicae. Collegit Carolus Clemen. 1920. Oktav. 116 Seiten. Preis 3.60 M.

Fasciculus II: Fontes historiae religionis Aegyptiacae. Collegit Theodorus Hopfner.

1: Auctores ab Homero usque ad Diodorum continens. 1922. Oktav. 146 Seiten. Preis 4.50 M.

2: Auctores ab Horatio usque ad Plutarchum continens. 1923. Oktav. Seite 147—274. Preis 4.— M.

3: Auctores a Clemente Romano usque ad Porphyrium continens. 1923. Oktav. Seite 275—476. Preis 6.— M.

4: Auctores ab Eusebio usque ad Procopium Caesareensem continens. 1924. Oktav. Seite 477—710. Preis 7.— M.

5: Auctores aetatis byzantinae mediae, addenda et corrigenda, conspectum auctorum omnium, indices nominum et rerum continens. 1925. Oktav. Seite 711—932. Preis 7.— M.

Fasciculus III: Fontes historiae religionis Germanicae. Collegit Carolus Clemen. 1928. Oktav. 112 Seiten. Preis 5.— M.

Die Sammlung bringt alle irgendwie auf die Geschichte einzelner Religionen bezüglichen Stellen bei griechischen und lateinischen Autoren bis ins Mittelalter, soweit die Nachrichten selbständig Wert haben. Der kritische Apparat rechtfertigt nicht nur den dargebotenen Text, sondern gibt auch alle für das religionsgeschichtliche Verständnis wichtigen Varianten und Konjekturen an. Die einzelnen Autoren sind chronologisch geordnet; ein alphabetisches Register am Schluß eines jeden Heftes stellt alle überhaupt berücksichtigten zusammen. Zunächst sollen die Nachrichten über die persische, ägyptische, assyrisch-babylonische, indische, germanische, keltische und slawische Religion gesammelt werden. Da bisher kaum für eine der genannten Religionen solche Sammlungen der griechischen und lateinischen Nachrichten existieren, die für manche die wichtigsten Quellen darstellen, für andere doch neben den Urkunden der betreffenden Religion ihren Wert haben und da die Nachrichten sonst außerordentlich verstreut, zum Teil sehr schwer zugänglich sind, wird das Unternehmen allen, die auf dem Gebiete der Religionsgeschichte arbeiten, sehr willkommen sein.

✓

ARBEITEN ZUR KIRCHENGESCHICHTE
HERAUSGEGEBEN VON EMANUEL HIRSCH UND HANS LIETZMANN

12

AMBROSIUS VON MAILAND ALS KIRCHENPOLITIKER

VON

HANS FREIHERRN V. CAMPENHAUSEN
DR. THEOL.



BERLIN UND LEIPZIG 1929
VERLAG VON WALTER DE GRUYTER & CO.

92

Am 18ca

86666

MAARDE DIT IS
YARALI
YROY VON

MEINEM VEREHRTEN LEHRER
HANS VON SCHUBERT
DANKBAR GEWIDMET

*. . . Ambrosius est ille, non
quicumque de vulgo.*

Augustinus.

Vorwort.

Die Anregung zu der vorliegenden Schrift, deren erster Teil im Jahr 1926 der Heidelberger Theologischen Fakultät als Dissertation vorgelegen hat, verdanke ich meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Geheimrat v. Schubert. Er hat ihre Entwicklung mit seiner warmen Teilnahme stetig begleitet und ihr bis zur letzten Korrekturlesung Rat und Richtung geschenkt. Ich widme ihm die Arbeit und bitte ihn, die Widmung als ein Zeichen meiner Dankbarkeit entgegenzunehmen, die ich ihm bewahren werde. Denn er stand meinen Studien, in denen diese Schrift wurzelt, helfend und fördernd zur Seite und hat jenseits der Grenzen reiner Wissenschaft meinen Lehr- und Wanderjahren in unveränderter Güte sein Interesse gewidmet.

Für die Fortführung der Untersuchung wurde mir ein einjähriges Forschungsstipendium von der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft bewilligt, die jetzt durch die Gewährung einer Subvention auch die Publikation der Schrift ermöglicht hat. Für diese zwiefache, wertvolle Unterstützung spreche ich ihr und ihrem Präsidenten, Herrn Staatsminister Exzellenz D. Dr. Schmidt-Ott, auch an dieser Stelle meinen aufrichtigsten Dank aus.

Herrn Prof. Lietzmann sage ich für die Aufnahme meiner Arbeit in diese Reihe besonderen Dank sowie für seine durchgreifende und liebenswürdige Beratung bei ihrer Drucklegung. Für das eingehende Lesen der Korrekturen bin ich Herrn Dr. Wagenmann in Heidelberg herzlich verpflichtet.

Hans v. Campenhausen.

Heidelberg, im Juli 1928.

Inhaltsverzeichnis

	Seite
Vorwort.....	V—VI
Literaturverzeichnis	IX—XV
 Einleitung.....	 I—23
I. Teil: Die Klärung der kirchlichen Lage (373—383)	
1. Kapitel: Die Anfänge der nicänischen Staatskirche und die Vernichtung der illyrischen Ketzerei	24—90
Anhang I: Das Datum des Amtsantritts des Ambrosius	90—92
Anhang II: Das Datum der illyrischen Synode von Sirmium	93—95
Anhang III: Ambrosius und die Rassenfrage	95—98
2. Kapitel: Die Stärkung der hierarchischen Position Mailands und das Verhältniß des Ambrosius zu Rom	98—125
Anhang IV: Die Stellung des Apostels Petrus bei Am- brosius	125—128
3. Kapitel: Ambrosius und der Orient	129—153
Anhang V: Die Chronologie der Ambrosiusbriefe »Quamlibet«, »Sanctum« und »Fidei« (ep. 12. 13. 14)	153—155
Anhang VI: Ambrosius und der Ausgang des antioche- nischen Schismas	155—160
II. Teil: Kirche und Staat (383—397)	
1. Kapitel: Der Reichskanzler Valentinians II. Erste Aus- einandersetzung mit dem Heidentum	161—184
Anhang VII: Die Abfassungszeit der Schrift »Apologia prophetae David«	184—185

	Seite
Anhang VIII: Die Stellung des Ambrosius zum Heidentum	186—188
2. Kapitel: Der Kirchenstreit von 385—86: Kronrecht und Kirchenrecht	189—222
3. Kapitel: Ambrosius und Theodosius	222—256
Anhang IX: Der Quellenwert des Zeugnisses von Pseudo-Prosper über Theodosius und die Viktoria-Angelegenheit	256—258
Schluß: Ambrosius als kirchenpolitischer Charakter	258—278
Zeittafel	279—285
Personen- und Ortsregister	286—290

Verzeichnis der abgekürzt zitierten Literatur.

- Amati, Amato: Sant' Ambrogio. Genealogia, cronologia, carattere e genesi delle idee. Reale Istituto Lombardo di scienze e lettere: Rendiconti. Serie II, vol. XXX, p. 311—329. Mailand 1897.
- Ders.: Detti e atti di Sant' Ambrogio relativi alla chiesa pura, libera ed una; ebd. p. 588—612. Mailand 1897.
- Ambrosiana: Scritti varii pubblicati nel XV centenario della morte di S. Ambrogio, con introduzione di Andrea C. Cardinale Ferrari. Mailand 1897. Die einzelnen Beiträge s. unter den einzelnen Verfassern.
- Arens, Ed.: Claudian Christ oder Heide? Hist. Jahrb. XVII, 1897, S. 1—22.
- Aßlaber, Peter: Die persönlichen Beziehungen der drei großen Kirchenlehrer Ambrosius, Hieronymus, Augustinus. Studien und Mitteilungen aus dem kirchengesch. Seminar der theol. Fakultät zu Wien 3. Wien 1909.
- Balkenhol, Wilh.: Die kirchenrechtlichen Anschauungen des Heiligen Ambrosius, Bischofs von Mailand, und seiner Zeit. »Der Katholik« LXVIII, 1888, S. 113—140; 237—338; 484—511. (Auch als Sonderdruck erschienen).
- Ballerini, Paulo Angelo: S. Ambrosii opera omnia I—VI. Mailand 1875.
- Bardenhewer, Otto: Geschichte der altkirchlichen Literatur III. 2. Aufl. Freiburg 1923.
- Bardy, Gustave: Sur une synode de l'Illyricum (375). Bulletin d'ancienne littér. et d'archéol. chrétiennes II, 4, p. 259—274. Paris 1912.
- Barth, F.: Ambrosius und die Synagoge zu Callinicum. Theol. Zeitschr. aus d. Schweiz VI, 1889, S. 65—86.
- Batiffol, Pierre: (Le catholicisme des origines à saint Léon IV) Le siège apostolique (359—451). Paris 1924.
- Baudrillart, Alfr.: Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques. Paris. I: 1912; II. III: 1914.
- Baur, Chrys: Zur Ambrosius-Theodosius-Frage. Theol. Quartalschr. XC, 1908, S. 401—109.

- Baur, F. Chr.: Geschichte der christl. Kirche II. 2. Aufl. Tübingen 1863.
- Bessel, Wilh.: Über das Leben des Ulfila und die Bekehrung der Goten zum Christentum. Göttingen 1860.
- Biraghi, L., übers. von P. Macherl: Leben der heiligen römisch-mailändischen Jungfrau Marcellina, nach alten Dokumenten bearbeitet. Kempten 1880.
- Birt, Theod.: Charakterbilder Spätroms und die Entstehung des modernen Europa. 4. Aufl. Leipzig 1926.
- Boissier, Gaston: La fin du paganisme I, II. Paris 1891.
- Brewer, H. (S. J.): Das sogenannte athanasianische Glaubensbekenntnis ein Werk des heiligen Ambrosius. Forschungen zur christl. Liter.- und Dogmengesch. Bd. IX, Heft 2. Paderborn 1909.
- Brogliè, Duc de: Caractère particulier de l'épiscopat de S. Ambroise. Ambrosiana, Mailand 1897.
- Ders.: Saint Ambroise (340—397). Paris 1899.
- Brooks, E. W.: A Synod of Caesarea in Palestine in 393. The Journ. of Theol. Stud. III, p. 433—436. London 1902.
- Burckhardt, Jak.: Die Zeit Konstantins des Großen. 5. Aufl. Leipzig 1880.
- Carlyle, (R. W. and) A. J.: A history of Mediaeval political theory in the West I: The second century to the ninth. Edinburgh und London 1893.
- Caspar, Erich: Primatus Petri. Zeitschr. f. Rechtsgesch. XLVII, 1927. Kan. Abt. XVI, S. 263—331. (Auch als Sonderdruck erschienen).
- Caspari, C. P.: Kirchenhistorische Anekdoten nebst einer neuen Ausgabe patristischer und kirchlich-mittelalterlicher Schriften; veröffentlicht und mit Anmerkungen und Abhandlungen begleitet. Christiania 1883.
- Cavallera, Ferd: Le schisme d'Antioche. Paris 1905.
- Ders.: St-Jérôme. Sa vie et son oeuvre. I. II. Louvain et Paris 1922.
- Cipolla, Carlo Conte: Della Giurisdizione Metropolitana della Sede Milanese nelle regione X, »Venetia et Histria«. Ambrosiana, Mailand 1897.
- Contardo, Ferrini: Postille giuridiche all' Epistola XX di Sant' Ambrogio, diretta alla sorella Marcellina. Ambrosiana, Mailand 1897.
- Dictionary, siehe Smith.
- Dahn, siehe von Wietersheim.
- Duchesne, L.: Origines du culte chrétien. Étude sur la liturgie latine avant Charlemagne. 3. édit. Paris 1903.
- Ernst, Viktor: Basilius des Großen Verkehr mit den Occidentalen. Zeitschr. f. Kirchengesch. XVI, 1896, Heft 4, S. 626—664.

- Faller, Otto: Situation und Abfassungszeit der Reden des heiligen Ambrosius auf den Tod seines Bruders Satyrus. »Wiener Studien«, Zeitschr. f. klass. Philol. XLIV 1924/25, Heft 1. Wien 1925.
- Franses, Desid.: Die Werke des heiligen Quodvultdeus, Bischofs von Karthago. Veröffentl. aus d. kirchenhist. Seminar München, 4. Reihe Nr. 9, 1920.
- Friedrich, Joh.: Über die Sammlung der Kirche von Thessalonich und das päpstliche Vikariat für Illyricum. Abhandl. d. Bayr. Akad. d. Wissensch., philos.-hist. Klasse 1891, S. 771—887.
- Förster, Theod.: Ambrosius, Bischof von Mailand. Eine Darstellung seines Lebens und Wirkens. Halle 1884. — Dazu A. Harnack, Theol. Literaturzeitung IX, 1884, Sp. 463—465.
- Geffcken, Joh.: Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums. — Relig.-wissenschaftl. Bibliothek 6. Heidelberg 1920.
- Grützmacher, Georg: Hieronymus. Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte I—III. Studien z. Gesch. d. Theol. und Kirche VI, 3; X, 1. 2. 1901, 1906, 1908.
- Gudeman, A.: Geschichte der altchristlichen lateinischen Literatur vom 2.—6. Jahrhundert. Berlin und Leipzig 1925.
- Gueldenpenning, A. und J. Ifland: Der Kaiser Theodosius der Große. Ein Beitrag zur römischen Kaisergeschichte. Halle 1878.
- Harnack, Adolf: Lehrbuch der Dogmengeschichte II, III. 4. Aufl. Tübingen 1909/1910.
- Hauck, Albert: Realenzyklopädie für prot. Theologie und Kirche, begründet von J. J. Herzog. Leipzig 1896 ff.
- Hefele, K. J. v.: Konziliengeschichte I. II. 2. Aufl. Freiburg 1873/1875.
- Helm, Rud.: Die Chronik des Hieronymus II. Lesarten der Handschriften und quellenkrit. Apparat. Leipzig 1926.
- Holl, Karl: Der Übergang von der Antike zum Mittelalter: Staat, Kirche und Kultur. »Vom Altertum zur Gegenwart« S. 30—41. Leipzig und Berlin 1919.
- Ifland, siehe Gueldenpenning.
- Ihm, Maxim.: Studia Ambrosiana, in: Jahrbücher für klass. Philologie, Supplementband XVII, S. 1—124. Leipzig 1890.
- Jung, Jul.: Grundriß der Geographie von Italien und dem Orbis Romanus, in: I. v. Müller, Handb. d. klass. Altertumswissenschaft, 2. Aufl. III 3, I. München 1897.
- Kauffmann, Friedr.: Aus der Schule des Wulfila. Auxenti Durostensis epistula de fide, vita et obitu Wulfilae im Zusammenhang der Dissertatio Maximini contra Ambrosium. Texte u. Untersuchungen zur altgerm. Religionsgeschichte I. Straßburg 1899.

- Salin, Edgar: *Civitas Dei*. Tübingen 1926.
- Savio, Fedele (S. J.): *Gli antichi vescovi d'Italia dalle origini al 1300 descritti per regioni. La Lombardia I*: Milano. Florenz 1913.
- Schanz, Martin: *Geschichte der römischen Literatur IV, 1*: Die Lit. des 4. Jahrhunderts, in: I. v. Müllers Handb. d. klass. Altertumswissenschaft VIII 4, 1. 2. Aufl. München 1914.
- Schermann, Theodor: *Die griechischen Quellen des heiligen Ambrosius in libris III de Spiritu sancto*. Veröffentlichungen des kirchengesch. Seminars München Nr. 10, 1902.
- Schiele, Friedr. Mich.: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Handwörterbuch. Tübingen 1909 ff.
- Schiller, Herm.: *Geschichte der römischen Kaiserzeit II*. Gotha 1887.
- Schilling, Otto: *Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche*. Paderborn 1914.
- Schoene, Alfr.: *Die Weltchronik des Eusebius in ihrer Bearbeitung durch Hieronymus*. Berlin 1900.
- Schubert, Hans v.: *Das älteste germanische Christentum oder der sog. Arianismus der Germanen*. Tübingen 1909.
- Ders.: *Lehrbuch s. Moeller*.
- Ders.: *Die Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter*. Tübingen 1921.
- Schultze, Viktor: *Geschichte des Unterganges des griechisch-römisch. Heidentums I—II*. Jena 1887, 1892.
- Schwartz, Ed.: *Zur Geschichte des Athanasius II. III. Nachrichten der Göttinger Ges. d. Wissenschaften, phil.-hist. Klasse 1904, S. 357—517*.
- Ders.: *Kaiser Konstantin und die christl. Kirche. Fünf Vorträge*. Berlin 1913.
- Ders.: *Das Nicaenum und das Konstantinopolitanum auf der Synode von Chalkedon*. Zeitschr. f. Neutest. Wissensch. XXV, 1926, S. 38—88.
- Seeberg, Reinh.: *Lehrbuch der Dogmengeschichte II: Die Dogmenbildung in der alten Kirche*. 2. Aufl. Leipzig 1910.
- Seeck, Otto: (ed.) *Quinti Aurelii Symmachi quae supersunt omnia*. Mon. Germ., Auct. Antiqu. VI, 1. Berlin 1883.
- Ders.: *Die Briefe des Libanios, zeitlich geordnet. Texte und Unters.* N. F. XV. Leipzig 1906.
- Ders.: *Gesch. d. Untergangs der antiken Welt V*. Berlin 1913.
- Ders.: *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311—476 n. Chr.* Stuttgart 1919.
- Sievers, G. R.: *Studien zur Geschichte der römischen Kaiser*, hrsg. von Gottfr. Sievers. Berlin 1870.
- Smith, William und Henry Wace: *A dictionary of christian biography, literature, sects and doctrines during the first eighth centuries I—IV*. London 1877—1887.

- Stein, Ernst: Geschichte des spätromischen Reiches I: Vom römischen zum byzantinischen Staate (284—476 n. Chr.). Wien 1928.
- Streichhan, Fritz: Die Anfänge des Vikariates von Thessalonich. Zeitschr. f. Rechtsgeschichte LVI, Kan. Abtl. XII, 1922 S. 330—384.
- Tillemont, Le Nain de: Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles, tom. VIII—X. Paris 1701—1712.
- Thamin, Raymond: Saint Ambroise et la morale chrétienne au IV^e siècle. Étude comparée des traités »Des devoirs« de Cicéron et de Saint Ambroise. Paris 1895.
- Ughellus, Ferd.: Italia Sacra sive de episcopis Italiae IV. Roma 1652, 1653.
- Voelker, Walther: Studien zur päpstlichen Vikariatspolitik. Zeitschr. f. Kirchengesch., N. F. IX, 1927, Heft 3, S. 355—380.
- Wace, siehe Smith.
- Waitz, Georg: Über das Leben und die Lehre des Ulfila. Bruchstücke eines ungedruckten Werkes aus dem Ende des vierten Jahrhunderts. Hannover 1840.
- Wetzer und Welte: Kirchenlexikon. 2. Aufl., hrsg. v. Joseph Kardinal Hergenröther und Franz Kaulen I—XII. Freiburg 1882—1903.
- Weyman, Carl: Sprachliches und Stilistisches zu Florus und Ambrosius. Arch. f. lat. Lexikogr. u. Grammatik XIV, 1906, S. 50—61.
- Wietersheim, Ed. v.: Geschichte der Völkerwanderung II. 2. Aufl. besorgt von F. Dahn. Leipzig 1881.
- Wilbrand, Wilhelm: S. Ambrosius quos auctores quaeque exemplaria in epistulis secutus sit (Diss.). Münster 1909.
- Ders.: Ambrosius und Plato. Römische Quartalschrift XXV, 1911, S. 42* ff.
- Ders.: Zur Chronologie einiger Schriften des heiligen Ambrosius. Hist. Jahrb. XLI, 1920, S. 1—19. München 1921.
- Wirtz, R.: Der heilige Ambrosius und seine Zeit. Trier 1924.
- Wittig, Jos.: Papst Damasus I. Quellenkritische Studien zu seiner Geschichte und Charakteristik. Röm. Quartalschrift, Suppl. XIV, 1902.
- Ders.: Die Friedenspolitik des Papstes Damasus I. und der Ausgang der arianischen Streitigkeiten. Kirchengesch. Abhandlungen, hrsg. v. Max Sdralek X. Breslau 1912. — Dazu G. Krüger in der Theol. Literaturzeitung XXXIX, 1914, S. 45.
- Zeiller, Jacques: Les origines chrétiennes dans les provinces Danubiennes de l'empire Romain. Bibl. des Écoles Franc. d'Athènes et de Rome, fasc. 102. Paris 1918.

Einleitung.

Eine Spezialuntersuchung über die Kirchenpolitik des Ambrosius von Mailand fesselt zunächst durch den Ertrag, den sie für das Leben und das Charakterbild dieses vor allen übrigen politisch veranlagten Kirchenvaters ergibt. Aber sie rechtfertigt sich auch aus der großen Bedeutung, die seiner Wirksamkeit für die allgemeine Geschichte der Zeit und für die Zukunft der Kirche zukommt. Bei der hervorragenden Stellung, die Ambrosius als Residenzbischof von Mailand einnimmt, macht sich sein Einfluß gegen Ende des 4. Jahrhunderts im ganzen Reiche bemerkbar und die Aufrichtung der nicänischen Staatskirche im Abendlande läßt sich ohne seine Person nicht denken. Es handelt sich bei diesen Vorgängen nicht um eine bloße Wiederholung dessen, was mit umgekehrtem Vorzeichen schon einmal vor der julianischen Reaktion bestanden hatte. Zwar haben wir es schon unter Konstantius mit einer durchgeführten Staatskirche zu tun; das ganze 4. Jahrhundert ist im Grunde mehr oder weniger staatskirchlich gesinnt, und Konstantin selbst hat zu dieser Entwicklung den Grund gelegt. Aber erst unter Ambrosius kommt auf seiten der Kirche der klerikal-dogmatische Charakter, der in ihrem Wesen angelegt ist, aber in dem staatskirchlichen Bündnis der voraufgehenden Zeit nur sehr teilweise zur praktischen Anerkennung gebracht war, voll zur Durchbildung und Herrschaft. Im Laufe des arianischen Streites hatte man es im kirchlichen Lager gelernt, im Dogma den entscheidenden religiösen Besitz und in der Unabhängigkeit der Geistlichkeit die unumgänglichste Garantie der kirchlichen Freiheit zu erblicken. Beide Forderungen werden von

Ambrosius mit Nachdruck in den Vordergrund gestellt, und ihre Anerkennung wird zur eigentlichen Grundlage der neuen Staatskirche gemacht. Damit zieht er theoretisch das kirchenpolitische Fazit der vorhergegangenen Periode; und indem er mit diesen Forderungen tatsächlich durchdringt und gegen die caesaropapistischen Tendenzen der Regierung das Feld behauptet, kommt schon der wichtigste Zug des abendländisch-römischen Kirchentums gegenüber den kirchlichen Verfassungsformen des Orients siegreich zur Geltung.

Mit der Anerkennung des Dogmas und der klerikalen Autonomie wird das Verhältnis zum Staat in der neuen Staatskirche auf eine feste Grundlage gestellt, die für die Zukunft eine ruhigere Entwicklung ihres Bündnisses ermöglicht als in der Zeit vorher. Die Unklarheit, in der Konstantin der Große die Grenze zwischen geistlichen und politischen Zuständigkeiten belassen hatte, hatte den Zweck gehabt, ein Übergehen der kirchlichen Führung an den Kaiser und die Begründung einer neuen kaiserlichen Theokratie im Geiste des Heidentums in die Wege zu leiten. Aber der Versuch mußte scheitern, weil die Verschiedenartigkeit der staatlichen und kirchlichen Interessen von vornherein zu tiefgehend war und ein ungezwungenes Aufgehen der Kirche in den Staat unmöglich machte.

Der politische Plan Konstantins ist klar. Er hoffte in der Kirche die einigende Macht zu finden, die das Gefüge seines Reiches von innen her zusammenhalten konnte. Schon vorher hatte die diokletianische Reform mit der Vollendung der kaiserlichen Despotie die politische Verfassung des Reiches tiefgreifend umgestaltet und dessen äußeren Bestand noch einmal gerettet. Aber die militärische Gewalt und die ungeheure Bürokratie, die nach dem Untergang des einstigen Herrschervolkes und -adels allein übrig geblieben waren, bildeten kein genügendes Gegengewicht gegen die kulturelle und nationale Verselbständigung der einzelnen Landesteile und vor allem gegen die wachsende Entfremdung der griechischen und der lateinischen Reichshälfte, die durch die Teilung der kaiserlichen Gewalt sogar noch gefördert wurde.

Schon Diokletian hatte darum den Versuch gemacht, eine umfassende religiöse Reform durchzuführen, die dem Reiche auf heidnischer Grundlage ein neues Prinzip der Einheit verleihen sollte¹. Denselben »Plan, der sich gegen die Kirche nicht hatte verwirklichen lassen, wollte« Konstantin »mit der Kirche durchführen«².

Sollte die Kirche die ihr damit zugewiesene Aufgabe erfüllen, so kam alles darauf an, daß ihre eigene Einheit um jeden Preis erhalten blieb, und erst in zweiter Linie folgte das Bestreben, nun auch möglichst alle Untertanen ihrer Organisation zu unterwerfen. Deshalb ist es die durchlaufende Tendenz der gesamten kaiserlichen Kirchenpolitik von Konstantin bis hin zu Theodosius, Streitigkeiten, welche die kirchliche Einheit gefährden können, nach Möglichkeit zurückzudrängen und insbesondere die Unterschiede der theologischen Lehrweise zu verwischen, zu vertuschen und zu unterdrücken. So lange es keine dogmatische Partei gab, die stark genug war, zur alleinberechtigten gestempelt zu werden, war auf dem Boden einer Staatskirche in der Tat keine andere Politik möglich. Aber was auf diesem Wege erreicht wurde, konnte immer nur eine Schein- und Zwischenlösung sein, die auf die Dauer keine einzige Partei der Kirche, soweit sie noch religiös empfand, wirklich befriedigte und zu immer neuen Unruhen führen mußte. Darum kam letzten Endes auch der Staat mit dieser Taktik nicht auf seine Kosten.

Auch der Kirche lag an der Einheit und der universalen Herrschaft, die ihr die Regierung anbot. Aber wichtiger als das Ideal der Einheit mußte ihr die religiöse Reinheit bleiben und die Rechtgläubigkeit all ihrer Mitglieder. Stand es einmal fest, daß die christliche Wahrheit einer begrifflichen Fassung zugänglich war, an deren einwandfreier Verkündigung das Heil der Seelen hing, so konnte man den Trennungsstrich gegenüber Irrlehrern streng genommen gar nicht scharf genug ziehen. Zum mindesten mußte deren Gemeinschaft dort als

¹) Hierzu vgl. K. Stade, *Der Politiker Diokletian und die letzte große Christenverfolgung*. Frankf. Diss., Wiesbaden 1926.

²) Seeberg, *Dogmengeschichte* II², S. 4.

zweifellose Befleckung verschmäht werden, wo ein entscheidender Punkt der Lehre kontrovers geworden war. Von hier aus mußten die kirchlichen und staatlichen Interessen über kurz oder lang in einen unvermeidlichen Konflikt geraten, mochte der Friede vor der Hand auch noch erhalten bleiben.

Es ist kein Zufall, daß gerade die dogmatischen Streitigkeiten des arianischen Kampfes den Stein ins Rollen brachten. Denn hier suchte die Regierung die religiöse Entwicklung an einem solchen Punkt nach ihren politischen Bedürfnissen zu lenken, der für die religiöse Selbstbeurteilung der Kirche von entscheidender Bedeutung war. Sie rührte damit an die empfindliche Stelle des staatskirchlichen Verhältnisses und rief den Streit um das Recht der kaiserlichen Gewalt in der Kirche mit einem Schlage auf den Plan. Diese kirchenpolitische Frage begleitet den arianischen Kampf während seines ganzen Verlaufes und beschäftigt gerade das Abendland zeitweilig noch brennender als die im engeren Sinne religiösen Probleme der Theologie. In der einen wie in der anderen Hinsicht steht Ambrosius als die entscheidende Persönlichkeit am Ende einer halbhundertjährigen Entwicklung.

Schon unter Konstantin dem Großen beginnt die kirchenpolitische Prägung der verschiedenen dogmatischen Parteien, und die Folgezeit hat sie nur immer schärfer herausgearbeitet. Eine radikale Ablehnung des staatskirchlichen Gedankens findet sich nur bei den donatistischen Schismatikern. Dagegen war aus naheliegenden Gründen die eusebianische Mittelpartei unter den übrigen Gruppen vorzüglich dazu geneigt, die Ansprüche und Wünsche des Kaisers zu dulden und zu respektieren. Denn auf sie stützte er ja seit Nicäa seine Politik in erster Linie. Es ist sehr bezeichnend, daß beim Sturze ihrer kirchlichen Gegner politische Verdächtigungen die Hauptrolle spielen. Auch theologisch erwiesen sich die Eusebianer als ideale Vertreter einer Staatskirche im Sinne des Kaisers. Ihre Führer hatten in Nicäa eine Formel sanktioniert, die ihrer wahren Überzeugung nicht entsprach, und sich für

einen ehrlichen theologischen Kampf dadurch selbst die Hände gebunden. Sie waren gleichfalls genötigt, die dogmatische Frage in der Kirchenpolitik zurückzustellen und wie der Kaiser für den »Frieden« zu wirken.

Vielleicht wäre es so dem einzigartigen Ansehen Konstantins noch länger gelungen, die äußere Einigkeit in der Kirche zu behaupten. Die politische Teilung des Reiches unter seine Söhne brachte den drohenden Konflikt zwischen den Nicänern und Antinicanern in kürzester Zeit zum Ausbruch. Im Osten blieben wie bisher die arianisierenden Eusebianer am Ruder; dagegen war das Abendland vorerst noch ohne Verständnis für die theologischen Fragen, um die der Streit ging, und hielt einfach am Nicänum fest. Erst später sollte es sich zeigen, wie sehr dieses auch den tieferen Bedürfnissen der abendländischen Theologie entsprach. Durch die Politik wurde der kirchliche Gegensatz beider Reichshälften noch verschärft. Das Konzil von Sardika (343) bringt Ost- und Westkirche schon an den Rand eines offenen Schismas, und Athanasius und die übrigen im Osten verbannten Nicäner finden im Westen begeisterte Aufnahme. Man billigt hier nicht nur ihren dogmatischen Standpunkt, sondern schließt sich auch den kirchenpolitischen Protesten des Athanasius an, der gegen die Unterstützung der griechischen Antinicaner durch den Kaiser und gegen die Politisierung der östlichen Kirche mit Entschiedenheit Front macht. Diese wird dadurch aber nur um so mehr in die Arme der Regierung getrieben. Die Synode von Antiochia nimmt zum erstenmal die weltliche Gewalt gegen kirchliche Gegner in Anspruch, die als »aufrührerische Menschen« bezeichnet werden (can. 5).

Die kirchliche Lage spitzte sich noch mehr zu, als Konstantius im Jahr 353 die Alleinherrschaft antrat und auf den Synoden von Arles (353) und Mailand (355) kurzer Hand den Anschluß des Westens an den Osten und die bedingungslose Exkommunikation des Athanasius als Forderungen aufstellte. »Was ich wünsche, hat als Kanon zu gelten«, soll er damals erklärt haben. Er schnitt den widerstrebenden Bischöfen, die ihn vergeblich beschworen, »das Kirchenwesen nicht zu

verwüsten und den römischen Staat mit der Ordnung der Kirche nicht in eins zu mischen«, das Wort ab mit dem Hinweis auf das durchgeführte staatskirchliche System in Syrien¹. Dies unerhörte Vorgehen erfolgte im Namen des »Friedens«²; denn auch Konstantius brauchte wie Konstantin eine einheitliche westöstliche Kirche, sollte seine Herrschaft nicht dauernd in Gefahr stehen auseinanderzubrechen.

Gegen seinen Versuch, in dieser Weise den »Bischof der Bischöfe« zu spielen³, erhob sich allenthalben im Westen ein leidenschaftlicher Widerstand, und es ist ganz deutlich, daß dieser mit der dogmatischen Frage unmittelbar noch nichts zu tun hat. Von Hilarius wird sie in seiner ersten Streitschrift gegen Konstantius gar nicht gestreift⁴. Lucifer von Calaris konnte nicht einmal zwischen »wesensgleich« und »wesensähnlich« unterscheiden⁵; trotzdem eifert er mit den stärksten Ausdrücken gegen den Kaiser und sieht in ihm einen Vorläufer des Antichrist: er hat vergessen, »daß er nicht nur keine Macht über die Bischöfe besitzt, sondern ihren Entscheidungen auch zu gehorchen hat!«⁶ Thron und Altar treten in den Augen dieser Leute klar auseinander, denn der Kaiser »ehrt im Palaste in die Knechtschaft hinein«⁷. Die Macht des Kaisers stammt von Gott und verdient volle Verehrung; über die Entscheidungen der Bischöfe steht ihm jedoch kein Urteil zu: »Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist!«⁸. Vielleicht am entschiedensten spricht sich in diesem Sinne der alte Hosius von Korduba aus. Früher war er selbst von Konstantin dem Großen in kirchenpolitischen Missionen benutzt worden; aber jetzt erklärt er vor dessen Sohne: »Mische dich nicht in kirchliche Dinge und gib uns darüber keine Vor-

¹) Hist. Arian. 33 sq.

²) Vgl. Lucifer, De non conuen. 3.

³) Lucifer, Moriendum esse 13.

⁴) Ad Constantium Augustum I.

⁵) Krüger, Lucifer S. 39 f.

⁶) Lucifer, De Athan. I, 7.

⁷) Hilar., Contra Const. 5. Ml X, 581: intra palatium honorat ad seruitutem.

⁸) Hilar., Collectan. Antiar. B I 5, 1.

schriften, sondern laß dich vielmehr von uns darüber belehren. Dir hat Gott die Herrschaft gegeben, uns hat er die Dinge der Kirche anvertraut, und wie der, welcher dir die Herrschaft entreißt, Gottes Ordnung widerspricht, so fürchte du, dich eines schweren Vergehens schuldig zu machen, wenn du das Kirchliche an dich reißen willst«.¹

Die Töne, die hier angeschlagen werden, sollten nicht mehr verstummen. Es sind die gleichen Anschauungen, die uns ein Menschenalter später bei Ambrosius wieder begegnen und hier, mit neuer Klarheit formuliert, endgültig zum Siege geführt werden.

Konstantius kam mit den brutalen Mitteln, die er anwandte, offenbar nicht zum Ziel. Schon während des Konzils von Mailand war es zu bedrohlichen Tumulten gekommen. In Rom fanden für den verbannten Bischof Neuwahlen im nicänischen Sinne statt, und in Gallien hob der gesamte Episkopat mit dem Bischof von Arles die Gemeinschaft auf, weil er sich den kaiserlichen Wünschen gefügig zeigte. — Entscheidend war jedoch ein anderer Umstand. Im gleichen Augenblick, wo die abendländische Kirche durch den erzwungenen Anschluß an den Osten auf das Stärkste erschüttert wurde, brach dort die bisher herrschende staatskirchliche Partei selbst auseinander und spaltete sich. Der extrem arianische Flügel, der bei dem »homöusianischen« Zentrum so lange Deckung gesucht hatte, als der Kampf gegen die Nicäner noch dauerte, erhob jetzt ohne Scheu das Haupt und nötigte dadurch seine bisherigen Gönner entschiedener von ihm abzurücken. Dieser Prozeß setzt sich in den nächsten Jahren weiter fort und hat schließlich zur vollständigen Auflösung der alten eusebianischen Mittelpartei geführt.

Unter diesen Umständen verzichtete Konstantius auf seinen ursprünglichen Versuch, das Abendland dem Morgenland einfach zu unterwerfen. Er suchte nach einem vermittelnden Ausweg und wechselte gleichzeitig die Taktik seiner Kirchenpolitik. Hatte er sich bis dahin überhaupt nicht auf

¹) Brief an Konstantius in der Hist. Arian. 44.

dogmatische Auseinandersetzungen eingelassen, so unternahm er jetzt von neuem die Aufstellung einer allgemeinen Glaubensnorm, die das nicänische Symbol aus dem Felde schlagen sollte, auf das sich die Abendländer beriefen. In Wirklichkeit war eine Formel, die allen Parteien im Reiche genügte, natürlich gar nicht möglich. Aber Konstantius fand die Theologen, »denen an Politik und Machtstellung mehr lag als an einer richtigen Dogmatik«, und so gelang es wirklich, durch kluge Vertuschung und durch rohe Gewalt eine neue kirchliche Einheit für das ganze Reich zustande zu bringen¹. Nach einem mißlungenen Anlauf im Jahr 357 (2. sirmische Formel) glückte es 359 der »homöischen« kaiserlichen Hoftheologie, in der sogenannten vierten sirmischen Formel ein wahres Meisterstück diplomatischer und theologischer Verschleierungskunst zu liefern, das Erfolg hatte. Der klare begriffliche Terminus, an dem sich die Parteien unterscheiden konnten, »Wesen« oder »Substanz« (Vermögen), wurde als unbiblisch und verwirrend ausgeschieden, und nach einem mit absichtlicher Breite ausgeführten Bericht über die historischen und mythischen Schicksale Jesu heißt es zum Schluß: »Wir erklären aber, daß der Sohn dem Vater durchgehends in der Weise gleich sei, wie es die heiligen Schriften ausdrücken und lehren.«² In diesen zweideutigen Satz konnte tatsächlich jede Partei ihren Standpunkt hineinlegen. Durch das Ausschreiben eines allgemeinen Konzils, das man, durch die Erfahrungen von Sardika belehrt, diesmal für beide Reichshälften gesondert berief, schien Konstantius mit der bisherigen Kabinettspolitik brechen zu wollen. In Wahrheit dienten die Versammlungen von Seleucia und Ariminum aber nur dazu, den Bischöfen die vorher gefundene Lösung zu oktroyieren, und als dieses Vorgehen nicht recht glücken wollte, fiel die letzte Entscheidung schließlich doch wieder am Hofe des Kaisers (Formel von Nike). Im Westen wie im Osten war die Opposition entrechtet und geknebelt. 360 feierte eine allgemeine Synode

¹) Moeller-v. Schubert, S. 459.

²) Bei Hahn, Bibliothek der Symbole, § 163 ff.

zu Konstantinopel den Sieg des Homöertums über das ganze Reich. Am Ende seines Lebens konnte Konstantius der Meinung sein, das Ziel seiner kirchlichen Wünsche erreicht zu haben. —

Die Theologen, die dies zu Wege gebracht hatten, waren in erster Linie nicht mehr Orientalen, sondern Illyrier. In den entscheidenden Jahren, vom Herbst 357 bis zum Sommer 359, residiert Konstantius fast ausschließlich im pannonischen Sirmium, heute Mitrovicz in Serbien, und die »Hofbischöfe«, die ihn hier umgeben, spielen auch auf den abendländischen Synoden der Zeit die führende Rolle. Sie werden in den offiziellen kirchlichen Kundgebungen mehrfach namentlich erwähnt, so daß an ihrem wesentlichen Einfluß auf den kirchenpolitischen Kurs der Regierung nicht gezweifelt werden kann. Man darf sagen, daß die offizielle Kirche von 360 den Glauben annimmt, den ihr die illyrisch-pannonischen Bischöfe von Sirmium aus diktieren ¹.

Schon unter den Severern waren diese nördlichen Balkanprovinzen mehr und mehr zur tonangebenden Ländergruppe des Reiches geworden. Die Illyrier stellten den wesentlichsten Bestandteil der Heere, und das hatte zur Folge, daß auch in der Politik Illyrier die Führung übernahmen. Eine Art illyrischer Militäraristokratie rettete das Reich in den trüben Zeiten des 3. Jahrhunderts vor dem Auseinanderfall, und seitdem sind die Kaiser fast ohne Ausnahme illyrischer Herkunft. Das in Konstantius regierende Herrscherhaus stammte aus Dardanien, und durch Konstantin den Großen war auch die erste Residenz des Reiches vielleicht nicht zufällig in das Gebiet des »Illyrischen Dreiecks« verlegt worden ². Was wir auf kirchlichem Gebiet beobachten können, ist nur ein Teil der allgemeinen Vorherrschaft, die die Illyrier im römischen Reiche errungen haben.

Es wird niemals ganz gelingen, zwischen dem kirchlichen Standpunkt der Illyrier und dem Standpunkt der arianisie-

¹) Zeiller, p. 289.

²) Vgl. Burckhardt, S. 442—446.

renden Orientalen eine klare Scheidung zu vollziehen. Theologisch haben die Illyrier von den Orientalen gelernt, und kirchenpolitisch stehen sie unter der gleichen Notwendigkeit, vor allem die äußere Ruhe und Einheit der Kirche zu wahren, wenn sie die kaiserliche Gunst und kirchliche Herrschaft behaupten wollen. Dementsprechend ist der Glaube der Illyrier zunächst einfach kaiserlich,¹ und sie wechseln ihn mehr oder weniger, wie der Wind weht. Dennoch ist eine gewisse Eigenart vorhanden, die schon in der andersartigen Kultur und in der fehlenden kirchlichen Tradition Illyriens begründet liegt; wir werden dies im folgenden im Auge behalten müssen. Die Illyrier sind die einzigen antinicanischen Ketzler, die auch späterhin im Abendland eine Rolle gespielt haben, und mit ihnen hat Ambrosius seine schwersten Kämpfe zu bestehen gehabt.

Das Christentum läßt sich vor Nicäa im nördlichen Balkan nicht nachweisen. Auch nachher fehlt es völlig an theologisch hervorragenden Persönlichkeiten². Die Fragmente, die wir aus illyrischer Feder besitzen³, zeigen kaum dogmatische Eigenart und sind in den eigentlich spekulativen Fragen meist sehr unbeholfen. An der Unterordnung des Sohnes unter den Vater scheint man aber doch allgemein festgehalten zu haben; man war also »arianisch« gesinnt. Manche Anzeichen sprechen dafür, daß das Schriftstudium in Illyrien um so eifriger betrieben wurde⁴.

Aber gerade ihre barbarische Unentwickeltheit befähigte

¹) Vgl. Hist. Arian. 33.

²) Hieronymus stammte nach der neuesten Untersuchung bei Cavallera, St-Jérôme II, p. 67—71 nicht aus Illyricum., sondern aus Nord-Ostitalien, der Gegend zwischen Aquileja und Haemona (Lai-bach). Dieser Auffassung hat sich auch D. G. Morin, Rev. Bénéd. XXXVIII p. 218 (1926) angeschlossen.

³) Genannt und ausführlich erörtert bei Zeiller, p. 465—518.

⁴) S. v. Schubert, Arianismus der Germanen, S. 8 ff.; Kauffmann S. LX über Auxentius. E. Dietrich, S. LXXVI. — Dazu Palladius in "der Diss. Max. P. 338" § 94 sowie dessen Angriff auf die unbiblischen Bilder des Ambrosius (De fide I, 6, 46) in der Diss. Max. P. 336"—337, §§ 84—87 und des Ambrosius Replik in De fide III, 1.

die illyrische Theologie zu der hervorragenden Rolle im Dienste der kaiserlichen Unionspolitik. In Illyrien konnte man in der Tat die Meinung vertreten, es wäre am besten, den nutzlosen Streit um die unbiblischen Fragen nach dem Wesen Christi, um »wesensähnlich« und »wesensgleich« ganz ruhen zu lassen, da sie doch kein Mensch verstünde und das Volk damit nur zwecklos aufgeregt würde¹. — Hier konnte aber auch der Gedanke eines allgemeinen Ausgleichs am ehesten auf Verständnis stoßen. Es ist vielleicht nicht zufällig, daß schon 338 die drei Konstantinssöhne gerade in Pannonien den Beschluß faßten, allen verbannten Bischöfen die Rückkehr zu gestatten. Eine weitherzigere und weniger exklusive Haltung war in diesem Lande bis zu einem gewissen Grade schon durch die geographische Lage bedingt. Das westliche Illyrien, Illyricum im engeren Sinne, bildete von altersher das Grenzgebiet zwischen griechischen und lateinischen Kultureinflüssen. Die letzteren überwogen, und daneben blieben auch die ursprünglichen, barbarischen Elemente im Lande immer noch lebendig. Später schwankt die politische Stellung Illyriens zwischen der Zugehörigkeit zum Ost- und zum Westreich, und die gleiche Zwiespältigkeit zeigt sich innerhalb der Kirche selbst. Photin von Sirmium beherrscht gleichzeitig das Griechische und Lateinische², Wulfila predigt sogar in drei Sprachen³, und während in Pettau an der Westgrenze noch Bischof Viktorin einen archaistischen Standpunkt vertritt, der offenbar abendländischen Ursprungs ist, erschließt sich von Osten her Pannonien schon sehr frühe den antinicäischen Einflüssen, die dann die Oberhand gewinnen.

Durch keine große Sachkenntnis in dogmatischen Fragen belastet, mögen sich die illyrischen Bischöfe, die Konstantius berieten, selbst für die geborenen Vermittler zwischen griechischem Osten und lateinischem Westen angesehen haben.

¹) Vgl. die Bekenntnisse von Sirmium, Nike und Konstantinopel: Hahn S. 200, 205, 206, 209.

²) Sokr. Hist. eccl. II, 30, 15; Vinc. Ler. Commonit. II, al. 16.

³) Diss. Max. P. 306 § 53.

Man kann aber die Frage aufwerfen, ob nicht zwischen ihnen und den Goten jenseits der Donau von vornherein ein rassischer Zusammenhang bestanden hat, der für das Verständnis ihrer Eigenart von Bedeutung ist. Die eigentliche Einwanderung der Goten in das Reich erfolgte allerdings erst unter den Kaisern Valens, Gratian und Theodosius, aber schon seit mehr als 100 Jahren waren die Goten an der Donau unmittelbare Nachbarn der Römer geworden. Die Gesamtmasse der germanischen Völker war längst vor dem großen Einbruch der Jahre 377/78 im Vordringen begriffen. Ganz abgesehen von den Kriegs- und Plünderungszügen, die sie fortwährend über die Grenzen des Reiches hinaus führten, waren schon seit Mark Aurel immer wieder Barbaren in ganzen Scharen auf dem Balkan angesiedelt worden, und wenn sie dabei auch ihre Sprache und ihr nationales Wesen regelmäßig verloren, so muß der Charakter der illyrischen Bevölkerung im 4. Jahrhundert dadurch doch schon rein blutsmäßig in hohem Grade bestimmt worden sein. Für die eigentlichen Grenzgebiete kann man wohl noch weiter gehen und auch eine unmittelbare kulturelle Einwirkung des benachbarten Germanentums in Erwägung ziehen.

Bei dieser Lage der Dinge ist eine Betrachtung über die Herkunft der führenden illyrischen Kirchenmänner höchst interessant. Bei Germinius von Sirmium erscheint es allerdings fraglich, ob er Illyrier gewesen ist ¹, da ihn erst Konstantius von Kyzikos aus hierhin versetzt hat. Überhaupt läßt sich meist nur der Bischofssitz der in Frage kommenden Theologen ermitteln, der sich mit ihrer Heimat nicht zu decken braucht. Hier ergibt sich aber ein trotz dieser Einschränkung immer noch überraschendes Resultat. Valens ist Bischof von Mursa (Esseg), unweit der Draumündung; sein Genosse Ursacius kommt aus Singidunum, dem heutigen Belgrad; Auxentius hat seinen Sitz in Durostorum, das ist Silistria an der Donau; weiter aufwärts, in Ratiara (bei Widin), ist Palladius zu

¹) So Jülicher bei Pauly-Wissowa, RE⁴ VII, 1 Sp. 126³ auf Grund der Alterc. Heracl., deren Belege jedoch nicht zwingend sind.

Hause, und sein Freund Sekundianus war wahrscheinlich gleichfalls Bischof von Singidunum¹. Das sind lauter Grenzzorte, die an das gotische Gebiet stoßen. Gajus und Paulus, die in Verbindung mit Germinius eine Rolle spielen, dürften ebenfalls Pannonier gewesen sein, der eine vielleicht Bischof von Sabaria². Die führenden Kirchenpolitiker und Theologen finden sich also nicht im Inneren des Landes, auch nicht an der Küste, die zuerst vom Christentum berührt war, sondern sie wohnen fast durchweg an der äußersten Nordgrenze des Reiches als Nachbarn der Barbaren. Manche dieser Garnisonen mag bei der damaligen Zusammensetzung des römischen Heeres einem germanischen Feldlager ähnlicher gesehen haben als einem römischen Kastell. Vielleicht ist darum das rücksichtslose Eintreten der Illyrier für die Staatskirche nicht ausschließlich aus römisch-orientalischer Wurzel zu erklären, sondern mehr noch aus den eigentümlichen Einflüssen der gotischen Nachbarschaft. Soviel ist aus der späteren Entwicklung jedenfalls deutlich zu erkennen, daß sich das Aufgehen der illyrischen Homöer im Germanentum mit seiner staats- und stammeskirchlichen Verfassung mit größter Geschwindigkeit und ohne Störung vollzogen hat. Allerdings hat die kirchenpolitische Wendung im Reiche, die den Arianismus verfeimte, diesen Übergang beschleunigt, aber ursprünglich hervorgerufen hat sie ihn nicht. Die Geschichte des Ambrosius wird diese Vorgänge noch im einzelnen illustrieren.

Wir kehren zur Betrachtung der kirchlichen Gesamtlage zurück, wie sie sich nach Konstantius' Tode (361) gestaltet hatte. Die kurze Regierung Julians (361—363) führte zu einer vollständigen Veränderung der Situation. Der feste Bund zwischen Reich und Kirche wurde plötzlich wieder gelöst, und die erste Folge war, daß das künstliche kirchenpolitische Gleichgewicht, das Konstantius geschaffen hatte, in die Brüche

¹) So Zeiller, p. 150.

²) Zeiller, p. 174.

ging. Die Auflehnung gegen das homöische Kirchenregiment trat überall hervor. Bald begann Julian mit zunehmender Schärfe gegen das Christentum überhaupt vorzugehen, und der Abfall in seinen Reihen war groß. Indessen hatte der Druck der heidnischen Reaktion auch den anderen, unbeabsichtigten Erfolg, daß sich der rechte Flügel der Homöusianer im Osten mit den Nicänern zusammenschloß. Dadurch entstand hier eine starke kirchliche Partei, die mit dem Abendland übereinstimmte; sie sollte 20 Jahre später die Grundlage der neuen theodosianischen Staatskirche bilden, die den kirchlichen Ausgleich von Ost und West wenigstens annähernd zustande brachte.

Vorerst blieb die Union, die 362 in Alexandria zustande kam, freilich gleich an dem Punkte erfolglos, für den sie vorzüglich gedacht war. In Antiochia, der wichtigsten kirchlichen Metropole Syriens, kam es zur Aufstellung zweier nicänischer Bischöfe: neben den bisherigen, den Homöusianern nahestehenden Meletios trat der strenge Altnicäner Paulinos als Vertreter der abendländisch-ägyptischen Gruppe. Und doch wäre eine einheitliche Führung dringend zu wünschen gewesen, denn die erste Stelle in der Stadt hatte immer noch der arianische Metropolit inne, von der Bedrängnis durch das Heidentum ganz zu schweigen. Auf den theologischen Gegensatz, der in dieser Spaltung der Nicäner zum Ausdruck kommt, ist an dieser Stelle nicht einzugehen. Er hat sich in der Folgezeit mehr und mehr verwischt, ohne daß das Schisma dadurch beseitigt worden wäre. Durch persönliche und hierarchische Eifersüchteleien genährt, hat es den kirchlichen Einigungsbestrebungen der folgenden Jahre noch die ernstesten Schwierigkeiten in den Weg gelegt. —

Nach dem Tode Julians standen sich Staat und Kirche einen Augenblick lang wieder neutral gegenüber. Aber die Gesichtspunkte, die Konstantin den Großen zur Errichtung der Staatskirche bewogen hatten, galten auch jetzt noch und jetzt erst recht, nachdem Kirche und Christentum in dem langen Zeitraum einer privilegierten Vorherrschaft an Macht und Einfluß unendlich gewonnen hatten. So wird die schon

einmal durchmessene Bahn staatskirchlicher Entwicklung alsbald zum zweiten Male beschritten, aber diesmal in schnellerem Tempo und mit durchschlagenderem Erfolg ¹.

Für das erste mußte sich allerdings dem Heidentum gegenüber strengste Neutralität als die allein mögliche Politik empfehlen. Überall zitterte noch die Erbitterung nach, die die julianische Reaktion zwischen Heiden und Christen geweckt hatte, und der kleinste Anlaß schien neue schwere Kämpfe entzünden zu können. So erklärte sich Kaiser Valentinian I., der 364 die Herrschaft übernahm, grundsätzlich für Toleranz in allen religiösen Fragen ². Valentinian war Soldat und ein klar blickender Politiker. Er verstand, daß die Sicherung der Reichsgrenzen gegen die Barbaren in Zukunft nur dann noch durchführbar war, wenn wenigstens im Innern der volle Friede gewahrt blieb. Darum ließ er das Heidentum zunächst im vollen Genuß seiner bürgerlichen Rechte; sogar die zerfallenden Tempel wurden auf Staatskosten restauriert ³.

Für die Lage der Kirche wurde wieder eine Reichsteilung, diesmal zwischen Valentinian und seinem Bruder Valens, entscheidend. Im Osten hatten die Nicäner an Zahl und Einfluß gewonnen, ohne deshalb stark genug zu sein, um die Führung der Gesamtkirche zu übernehmen. So begünstigte hier Kaiser Valens erneut die arianisierenden Homöer und lenkte bis zu einem gewissen Grade in die Bahn des Konstantius zurück. Doch mußte er notgedrungen darauf verzichten, die Nicäner ganz auszurotten, und legte ihnen gegenüber gelegentlich sogar eine überraschende Zurückhaltung an den Tag. — Im Abendland bestand nicht mehr die relative kirchliche Einheitlichkeit von ehemals. Wichtige Bischofssitze waren mit homöischen Arianern kaiserlich unionistischer Färbung, zum Teil sogar mit Orientalen besetzt. So knüpfte auch Valentinian für das erste bei dem kirchlichen Zustand an, den er vorfand. Per-

¹) Vgl. Möller-v. Schubert S. 476.

²) Codex Theodos. (im folgenden abgekürzt: »C. Th.«) IX, 16, 9; Brief Valentinians bei Theod. IV, 8, 2; Amm. Marc. XXX, 9, 5.

³) CIL VIII, 1, 2722. Geffcken, S. 144.

sönlich erklärte er sich für das Nicänum und stellte sich damit auf den Boden, der immer noch der gegebene war. Aber eine glatte Restitution der Nicäner konnte so wenig in Frage kommen, wie ihre völlige Vernichtung im Osten. Die kirchenpolitische Bedeutung dieses Bekenntnisses darf darum nicht überschätzt werden. Man schien der Kirche allerdings das zu bieten, was sie in der letzten Zeit am leidenschaftlichsten gefordert hatte, nämlich volle Zurückhaltung der Regierung in allen Fragen der Dogmatik und der kirchlichen Stellenbesetzung. In diesem Sinn erklärte ein eigenes Gesetz, daß geistliche Angelegenheiten nur durch Geistliche zu regeln seien¹. Jede aktive Einmischung wies der Kaiser als Laie ausdrücklich von sich². Niemand, hieß es, sollte sagen, »daß er vor der Macht des Königs, der diese Welt beherrscht, zurückgewichen sei, statt auf den König zu achten, der die Vorschriften des ewigen Heiles erlassen hat«³. Aber die sehr unwillkommene praktische Folge dieser Haltung war, daß man sich mit den Bischöfen, die Konstantius eingesetzt hatte, so oder so abfinden mußte. Valentinian bot zu ihrem Sturze nicht die Hand; gelegentlich konnte er sich sogar ausdrücklich auf die letzten Verordnungen des Konstantius berufen⁴.

Diese Züge seiner Kirchenpolitik sind von den kirchlichen Schriftstellern um seiner persönlichen Rechtgläubigkeit willen mehr oder weniger verwischt worden. Sie suchen ihn mit Unkenntnis zu entschuldigen oder wälzen die Schuld auf seine später als Arianerin verschriene Gattin ab⁵. Indessen geht aus den Klagen des Hilarius deutlich genug hervor, wie schmerzlich man die fortdauernde offizielle Unterstützung homöischer Bischöfe empfand. »Oh weh«, schreibt er in einer gegen Auxentius von Mailand gerichteten Schrift, »irdische Maßnahmen wollen zur Annahme des göttlichen Glaubens bewegen. . . . Die Kirche arbeitet mit Verbannung und Kerker. . . ,

¹) Ambr. ep. 21, 2 Valentiniano.

²) Soz. Hist. eccl. VI, 7, 2.

³) Der Kaiserbrief von 375 bei Theod. IV, 8, 2.

⁴) C. Th. XVI, 2, 18 vom 17. Februar 370.

⁵) So Sulp. Sev., Dial. II, 5, 5.

sie rühmt sich dessen, daß sie die Gunst der Welt besitzt, wo sie doch dann allein Christus angehören kann, wenn die Welt sie haßt«¹. Diese Sätze sind im Jahr 364 geschrieben. In der Tat tritt Germinius von Sirmium noch Anfang 366 in seiner Stadt durchaus als Herr auf und verhört gefangene Nicäner im Tone eines Mannes, der die offizielle Kirchenlehre vertritt². So wie er bleiben auch die homöischen Bischöfe von Mailand und Aquileja im Amte und räumen erst mit ihrem Tode nicänischen Nachfolgern das Feld. Die Entwicklung läuft auf einen langsamen Sieg der nicänischen Partei hinaus, aber vorerst bleiben überall noch Instanzen des Widerstandes eingeschaltet. Trotz ihrer Mehrheit werden die Nicäner dadurch in empfindlicher Weise beengt. Valentinian I. ist sozusagen nicänischer Homöer: sein Verhalten nötigt die Bischöfe, sich mit ihren Gegnern zu vertragen und die gleiche undogmatische, neutralisierende Haltung einzunehmen, wie sie Konstantius von antinicänischer Basis aus gefordert hatte.

In der Tat fanden es zahlreiche Bischöfe unter diesen Umständen vorteilhaft, die alte kaiserliche Parole vom »Frieden« wieder aufzunehmen³ und auch mit Amtsgenossen von zweifelhafter Rechtgläubigkeit in Gemeinschaft zu treten. Hilarius äußert sich mit Empörung über die gewissenlose Laxheit seiner Amtsbrüder, die in unwürdiger Leidensscheu am Besitz der Kirchen kleben⁴. Erst 369 oder 370 fand eine römische Synode den Mut, mit der arianisch-homöischen Vergangenheit zu brechen und die Beschlüsse von Ariminum ausdrücklich zu verwerfen⁵. Auf die Dauer war der bestehende Zustand trotzdem nicht zu halten. Die geflissentliche Ignorierung der dogmatischen Gegensätze durch die Regierung war schließlich ebenso unerträglich wie die Herrschaft der Ketzerei selbst. Überall zeigten sich im hierarchischen Gebäude der Kirche

1) Hilar., Contr. Aux. 4.

2) Dies schildert die Alterc. Heracl.

3) Hilar., Contr. Aux. 12, Ml. X, 616: male ... pacis nomen ingeritis.

4) Contr. Aux. 12.

5) »Confidimus«, Damas. ep. 1. Gegen die Datierung Cavalleras und Savios auf 372 vgl. Zeiller, p. 303, n. 3.

Sprünge und Risse, und schon jetzt kann man sehen, daß eine künftige engere Gestaltung des staatskirchlichen Bundes an der Bekenntnisfrage nicht mehr vorübergehen konnte.

Dies ist die Zeit, in der Ambrosius sein Amt antritt. Die Anfänge seiner kirchenpolitischen Tätigkeit fallen noch unter die Regierung Valentinians I. Gerade die verworrenen Zustände im oberitalienischen Kirchengebiet, die wir nunmehr zu betrachten haben, sind für die Unklarheit der gesamten kirchlichen Lage bezeichnend und hier liegt auch das eigentliche Schlachtfeld der Parteien.

Das römische Italien können wir um 370 wohl als nicänisch ansehen. Dagegen war Illyrien in seiner großen Mehrheit im Sinne der Orthodoxie »arianisch« gesinnt¹, d. h. hier herrschte noch das ungebrochene Homöertum wie zur Zeit des Konstantius. Mailand lag zwischen beiden Gebieten. 355 war hier nach dem Sturze des rechthgläubigen Bischofs Dionys der Homöer Auxentius, ein Kappadozier, eingesetzt worden, und dieser hatte sich auch unter Valentinian I. behauptet. Die heftigen Angriffe, die Hilarius gegen ihn richtete, scheiterten kläglich, weil ihn der Kaiser beschützte². Erst 5 Jahre später gelang es den Nicäern, die Erlaubnis zu einem Verfahren zu erlangen, das gegen ihn eingeleitet werden sollte³. Die römische Synode von 369/70 verdammt ihn auch in aller Form und gab den Beschluß bekannt⁴. Aber viel gewonnen war damit nicht, da sich Valentinian I. aufs neue sehr schwerhörig zeigte und über den Ketzer seine Hand hielt. Doch begannen wenigstens die strengen Nicäner sich nachdrücklich von Auxentius zu scheiden.

In dieser Zeit starb der homöische Bischof von Aquileja. Sein Nachfolger Valerian war rechthgläubig, und um ihn

¹) Sulp. Sev., Vit. Mart. 6, 4 (a. 356); Ambr., De Fide II, 16, 140 (a. 378); Maximus tyr. ad Valent. (a. 386/87), coll. Avell. 39.

²) S. Hilar., Contr. Aux. 7—9.

³) Hier. ep. 1, 15.

⁴) Synodalschreiben »Confidimus«, Damas. ep. 1.

scharten sich alle diejenigen oberitalienischen Bischöfe, die Mailand nicht mehr als geistlichen Vorort anerkennen mochten. Politisch kann Aquileja seit den Tagen Maximians, der hier residiert hatte, als eine — wiewohl bescheidene — Rivalin Mailands gelten. Jetzt erscheint Valerians Name auch in den kirchlichen Synodalakten unmittelbar hinter dem des Papstes, und ein paar Jahre lang hatte es den Anschein, als sollte so unter römischem Schutz eine Art orthodoxer Gegenmetropole zu Mailand erstehen ¹. Sogar die wenigen Nicäner Illyriens suchten an Aquileja ihren Rückhalt ². Die Hauptgegner bleiben indessen doch nicht Aquileja und Mailand, sondern Mailand und Rom. Dabei verquickt sich mit dem dogmatischen Gegensatz von Anfang an die hierarchische Eifersucht der Episkopate.

Die rechtlichen Verhältnisse innerhalb der Kirche waren in der Mitte des 4. Jahrhunderts noch durchaus im Flusse und in der Bildung begriffen — je mehr wir vom Osten in den Westen kommen, in zunehmendem Maße. Diese Tatsache muß man sich im folgenden vor Augen halten. Es fehlte viel daran, daß die kirchliche Diözesaneinteilung der politischen Provinzialeinteilung überall entsprochen hätte, wie es allerdings die natürliche Tendenz der Entwicklung war. Die Geschichte des Ambrosius zeigt jedenfalls, daß für das Bistum Mailand noch keine festen Grenzen bestanden, und vollends in Gallien und Spanien stak die Ausbildung übergeordneter kirchlicher Zentralen noch in den ersten Anfängen. Im allgemeinen ist die hierarchische Entwicklung durch die arianischen Kämpfe begünstigt und beschleunigt worden. Sie spielen für die Entfaltung der metropolitanen Rechte vielfach eine ähnliche Rolle wie die gnostische Krise für die Durchsetzung des monarchischen Episkopats. Auch scheint Kon-

¹) Vgl. hierzu Cipolla, p. 39—41. 75.

²) Basil. ep. 91., Mg. XXXII, 476: Οὐαλεριανῷ ἐπισκόπῳ Ἰλλυριῶν. Dieses scheint mir durchaus nicht schlechthin »Unsinn« zu sein (E. Schwartz, Athanasius II, S. 366 Anm. 3); vgl. schon die Unterschriften des Konzils von Arles (314) bei Mansi II, 476: Theodorus episcopus, Agathon diaconus de ciuitate Aquileiensi, prouincia Dalmatia.

stantius im Abendlande durchweg die Taktik befolgt zu haben, daß er die großen Bistümer zu gewinnen suchte und die Union mit ihrer Hilfe von oben her zustande brachte. Indessen wirkten kirchliche und politische Gründe gemeinsam dahin, daß diese Politik wohl für die Stellung von Sirmium, Aquileja oder Arles und insbesondere für Mailand sehr förderlich wurde, daß aber das römische Ansehen dadurch im gleichen Maße geschädigt wurde und verlor.

Mailand und Rom werden auf kirchlichem Gebiet ganz unmittelbare Konkurrenten. Auch hierin spiegelt sich eine allgemeinere politische Rivalität beider Städte. Seit der diokletianischen Dekapitalisierung Roms und der Erhebung Mailands zu einer der vier Residenzen befand sich dieses in andauerndem Aufschwung, während das politische Treiben der alten Hauptstadt mehr und mehr zu einer Spielerei herabsank mit bedeutungslosen Reminiszenzen aus der Vergangenheit. Allerdings war es dem römischen Bischof noch im Laufe des 3. Jahrhunderts gelungen, in ganz Italien eine Art geistlicher Vorherrschaft zu erlangen, und als der arianische Kampf auf den Westen übergriff, schien es sogar, als sollte ihm die Führung des ganzen Abendlandes zufallen. Aber eine so frühzeitige Ausbildung eines römischen Primats wurde durch die Einmischung des Konstantius verhindert. Als man sich seinem kirchenpolitischen Diktat nicht unterwerfen wollte, griff er sofort mit größter Schärfe durch und sandte Bischof Liberius von Rom in die Verbannung. Später gestattete er dem mürbe gewordenen wieder die Rückkehr, aber da mittlerweile eine Neuwahl stattgefunden hatte, wurde — schwerlich ganz ohne Absicht — nur eine bischöfliche Dyarchie hervorgerufen, die auf die Entfaltung der römischen Macht lähmend wirken mußte.

Um so eifriger förderte Konstantius die Macht des Metropolit von Mailand, wo er residierte und alle Fäden der offiziellen Kirchenpolitik zusammenliefen. Hatte schon Dionys mitunter als Metropolit von Italien (im engeren Sinne, ohne die regiones urbicariae) gegolten ¹, so mußte es ein Mann

¹) Hist. Arian. 33. — Batiffol p. 154 verlegt »l'établissement de la metropole ecclésiastique de Milan« zwischen die Jahre 344 und 357.

wie Auxentius jetzt erst recht verstehen, aus der neuen kirchenpolitischen Situation seinen Nutzen zu ziehen. Zeitweilig mag er bei der Regierung schon eine ähnliche Rolle gespielt haben, wie sie später an der gleichen Stelle seinem Nachfolger Ambrosius zuteil geworden ist.

So gab es im Westen nicht nur mehrere Hauptstädte, sondern auch zwei miteinander rivalisierende Patriarchate, ein homöisches und ein homousianisches. Wohl ließ sich die höhere kirchliche Würde des letzteren nicht in Abrede stellen. Aber hatte der Bischof von Rom den Vorzug der historischen Tradition und der kirchlichen Übung, wenn man will, das kanonische Recht auf seiner Seite, so der Mailänder wenigstens zur Zeit die Führung der staatlich anerkannten Kirche und die Nähe des Kaisers, und diese Momente konnten auf die Dauer den Ausschlag geben. Die Geschichte von Konstantinopel bietet ja in späterer Zeit das Beispiel, wie eine Stadt aus keinem anderen Grunde, als weil sie politische Residenz ist, die ursprünglich gleichstehenden Nachbarmetropolen beiseite drängen und sogar ganz aufsaugen kann. — Allerdings verlegte Konstantius gegen Ende der Regierung seinen Sitz wieder nach Sirmium, und die illyrischen Bischöfe lösten Auxentius in seinem Einfluß ab. Aber schon Valentinian I. kehrte zu Beginn seiner Herrschaft für ein Jahr nach Mailand zurück, und später bleibt dieses neben Sirmium die wichtigste Verwaltungszentrale der illyrisch-italienischen Präфекtur. Valentinian selbst hat die Stadt noch zweimal aufgesucht, während er Rom zeitlebens mit keinem Fuße betrat. Sobald ein Kaiser seinen Sitz wieder dauernd nach Italien verlegte, war auch die alte kirchliche Rivalität und Gefahr für Rom aufs neue im vollen Umfang erwacht. —

Neben die dogmatischen Schwierigkeiten und den hierarchischen Gegensatz von Mailand und Rom tritt für das Abendland schließlich noch ein letzter Komplex kirchenpolitischer Verwicklungen, die sich auf das Verhältnis zum Osten beziehen. Während die kaiserliche Regierung von einem Gegensatz der Reichskirchen offiziell nichts wissen will, stehen beide Reichshälften in Wirklichkeit zu einander doch so gut

wie im Schisma. Nur von seiten der unterdrückten Nicäner der griechischen Kirche waren zu Beginn der siebziger Jahre Verhandlungen mit Damasus von Rom angeknüpft worden, die ursprünglich den Zweck verfolgten, eine kirchenpolitische Demonstration gegen die Herrschaft der von Valens unterstützten Homöer zu veranlassen. Indessen befand sich damals Damasus selbst in einer ziemlich mißlichen Lage, da die erwähnte bischöfliche Doppelherrschaft in der Form eines Schismas wieder aufgelebt war, das schwere Unruhen hervorrief. Ferner machte sich aber auch der dogmatische Gegensatz zwischen Alt- und Jungnicänern bald bemerkbar und störte die Verhandlungen. Während zugunsten der bedrängten Glaubensgenossen eigentlich nichts geschah, mengte sich Damasus um so eifriger in die Fragen des antiochenischen Schismas ein und suchte dabei nicht nur dem theologischen Standpunkt des Abendlandes Geltung zu verschaffen, sondern auch das hierarchische Ansehen seines römischen Stuhles nach Möglichkeit zu stärken. Von Alexandria wurde er dabei unterstützt. So kam es 375 in Rom zur feierlichen Anerkennung des Paulinos als des allein berechtigten Bischofs von Antiochia — ein Entschluß, der die große Mehrheit der griechischen Nicäner, die zu Meletios hielt, auf das äußerste kränken und erbittern mußte. Selbst Basilius, der die Verhandlungen mit Rom ursprünglich in Fluß gebracht hatte, zeigte sich jetzt über das Verhalten des »hochthronenden« Römers derartig gereizt, daß er bereute, sich überhaupt mit ihm eingelassen zu haben. Von einer Einigung des Westens und Ostens war man weiter entfernt denn je. Der Gegensatz zwischen der griechischen und lateinischen Kirche, der sich bis dahin nur im Kampfe der Nicäner und Antinicäner geäußert hatte, greift nunmehr auch auf die Anhänger der nicänischen Kirche selbst über und ruft dadurch neue Verwirrungen hervor ¹. —

¹) Es ist an dieser Stelle nicht möglich, aber auch nicht erforderlich, auf die schwierigen Einzelheiten der westöstlichen Verhandlungen einzugehen. So weit Wittigs alleinstehende Darstellung unmittelbar für Ambrosius in Frage kommt, setzen wir uns im Laufe der folgenden Untersuchung mit ihr auseinander; vgl. im übrigen die Arbeiten von Rade, Loofs, Cavallera, Lietzmann, Schwartz und Schaefer.

So stoßen wir auf lauter ungeklärte und gespannte Verhältnisse, als Ambrosius als Bischof von Mailand die Bühne betritt. Es sind vor allem drei ungelöste Aufgaben, die als Erbe der großen kirchlichen Kämpfe der Vergangenheit zu übernehmen sind, und die seine Kirchenpolitik in den nächsten Jahren bestimmen werden: die endgültige Auseinandersetzung mit den Ketzern in Illyrien und mit ihrem oberitalienischen Bundesgenossen; die Regelung der kirchlich-hierarchischen Stellung von Mailand, speziell dessen Verhältnis zu Rom; und schließlich die Überwindung des westöstlichen Zwiespaltes in einer den abendländischen Wünschen entsprechenden Form. Ohne Mitwirkung der Regierung ließ sich auf keinem Gebiet etwas Entscheidendes ausrichten, wie die vorausgegangene Periode zur Genüge bewies. Die neue Regelung der staatlich-kirchlichen Beziehungen steht darum als letzte und größte Aufgabe hinter allen Einzelproblemen der Zeit. Ihre Lösung muß den Kirchenpolitiker ganz von selbst mit der staatlichen Politik in Berührung, ja schließlich auch in Gegensatz bringen.

I. Teil.

Die Klärung der kirchlichen Lage 373—383.

I. Kapitel:

Die Anfänge der nicänischen Staatskirche und die Vernichtung der illyrischen Ketzerei.

Ambrosius tritt als fertiger Mann in das Licht der Geschichte. Die Ereignisse, die vor seiner Wahl zum Bischof liegen, sind uns nur durch wenige äußere Daten gegeben¹⁾, die erst durch die umrankende Heiligenlegende Leben und Fülle erhalten haben. Aber sie sind nicht wertlos, denn sie bezeichnen die Welt und Umgebung, in der Ambrosius aufgewachsen ist, und die sein späteres Leben nicht verleugnet. Wir brauchen in seiner Jugendentwicklung nicht mit überraschenden Wendungen und Krisen zu rechnen. Ein klarer und praktischer Kopf, verfolgt er seinen Weg zeitlebens unbeirrt; die Kräfte und Ideale, welche ihn bestimmen, sind nicht willkürlich ergriffen oder in schweren inneren Kämpfen erworben, sondern sie liegen ihm gewissermaßen schon im Blut.

Ambrosius ist Römer und stammt aus einem adeligen Geschlecht. Sein Elternhaus war christlich, und Bischöfe gingen darin aus und ein²⁾. Sogar eine Märtyrerin zählt er zu seinen Verwandten³⁾. Ebenso ist an der nicänischen Ein-

¹⁾ Bei Paulinus, Vita S. Ambrosii c. 3—5 Krabinger p. 2—3.

²⁾ Paul. 4.

³⁾ Nämlich die Märtyrerin Sotheris, die vielleicht sogar seine Stammutter ist: De virginib. III, 37. 38; Wittig, Röm. Quartalschr. XIX, S. 53 ff. Da sie bereits Konsuln und Präfecten in ihrem Stammbaum gezählt haben soll (so Ambrosius, Exhort. virgin. 12, 82), so muß

stellung der Familie nicht zu zweifeln. Es gab in Rom so gut wie keine Antinicäner, und für Gallien, wo Ambrosius geboren ist, gilt das erst recht. Seine persönliche Religiosität, die in der Heils- und Gnadenlehre gelegentlich streng christozentrisch orientiert ist, kann Ambrosius im übernommenen Glauben an die vollkommene Gleichheit und Ebenbürtigkeit des Sohnes mit dem Vater nur bestärkt haben. Jede »Verkleinerung« Christi im Sinne der Arianer verabscheut er zeit lebens auf das Äußerste. — Es paßt zu dem, was wir von seiner Herkunft wissen, wenn wir hören, daß die einzige Schwester schon in jungen Jahren das Gelübde ewiger Jungfrauschaft ablegte¹ und der gleichfalls unverheiratete Bruder nach der Wahl des Ambrosius zum Bischof als sein Gehilfe ganz im Dienste der Kirche aufging².

Zunächst schlugen beide Brüder die Staatslaufbahn ein. Schon Ambrosius' Vater hatte es bis zum hohen Rang des gallischen Präfekten gebracht. Nach seinem frühzeitigen Tode war die Witwe mit ihren drei Kindern nach Rom zurückgekehrt, wo sie mit der höchsten Aristokratie in verwandtschaftlicher und gesellschaftlicher Beziehung stand³. Hier

die Familie schon längere Zeit in Rom ansässig gewesen sein. A. Amati, S. Ambrogio p. 313, macht darauf aufmerksam, daß von Ambrosius weder das nomen gentis noch das cognomen familiae bekannt ist. Er gehörte also wohl nicht zu einer jener sieben römischen Adelsfamilien, die sich später um die Ehre stritten, ihn zu den Ihrigen zu zählen. Foerster, Ambrosius S. 19, denkt ohne jeden Grund an die gens Aurelia (das angebliche Zeugnis des Hieronymus, das er anführt, scheint auf einem Mißverständnis zu beruhen). Doch geht es gewiß zu weit, wenn Amati nach den griechischen Namen, die uns aus der Familie des Ambrosius überliefert sind — zweimal Ambrosios, Uranios (?), Satyros und Sotheris (aber andererseits auch: Marcellina) —, nun gar auf eine griechische Herkunft des Heiligen schließen will. — Auf die mailändische Überlieferung ist gleichfalls nicht viel zu geben. Danach war Ambrosius mittelgroß und blond. Das älteste Bild, das von ihm besteht, ein Mosaik in S. Satiro in Mailand, kann nach A. Ratti, Ambrosiana p. 61 sqq., gleichwohl bis in den Anfang des 5. Jahrhunderts hinaufdatiert werden.

¹) De virginibus III, 1.

²) De excess. fratr. I, 20.

³) Symmachus selbst bezeichnet sich als Verwandten von Am-

genoß Ambrosius die übliche literarische und rhetorische Ausbildung. Nach deren Abschluß verließ er die Stadt, um am Gerichtshof des praefectus praetorio eine Richterstelle zu bekleiden. Wann dieser Eintritt in das öffentliche Leben erfolgt ist, läßt sich nicht genau festsetzen; vermutlich unter Petronius Probus, der in den Jahren 368—374 Präfekt war¹, und dem Ambrosius bald auch persönlich nahetrat. Die Präfektur umfaßte Italien, Illyricum und Afrika. Doch hielt sich Probus ausschließlich in Illyricum als dem wichtigsten und zugleich gefährdetsten Gebiete auf und residierte für gewöhnlich in Sirmium². Hier hat also auch Ambrosius seine Karriere begonnen, und dieser Umstand ist nicht unwesentlich: Sirmium bot dem jungen Beamten reichliche Gelegenheit, die Verhältnisse in dem Kernland der homöischen Ketzerei gründlich kennen zu lernen. — Durch die Verwendung des Probus, der Ambrosius vielleicht schon von Rom her kannte³, erhielt dieser, etwa 35—40jährig⁴, das Amt eines consularis, d. h. Statthalters, für die Provinzen Ligurien und Aemilien mit dem Sitz in Mailand⁵. Aber lange kann er diesen Posten nicht inne gehabt haben. Denn bereits am 7. Dezember⁶ 373 ist er zum Bischof von Mailand geweiht worden⁷.

Bedeutete dies Ereignis in dem Leben des Ambrosius wirklich einen so schroffen Bruch, wie er es selbst darzustellen liebt und Paulinus und die Kirchenhistoriker überliefern? Man kann es bezweifeln. Der Sprung vom Beamten zum

brosius' Bruder Satyrus und hat an diesen auch mehrere Briefe geschrieben; vgl. Seeck, Symmachus, p. CXXVIII sq.

¹) Seeck, Regesten S. 474.

²) Seeck, Symmachus p. CII.

³) Auch Probus hat mit Symmachus freundschaftliche Briefe gewechselt.

⁴) Ob Ambrosius 333 (Amati, Ambrogio p. 316) oder 340 geboren ist, läßt sich nicht entscheiden; vgl. Foerster, S. 277 ff., Savio, p. 890 sqq., Labriolle p. 4 n. 1.

⁵) Paul. 5.

⁶) Dies ist der später dem Heiligen geweihte Tag; vgl. Tillemont, Mémoires X, 732 sq.; Vita s. Ambrosii ex eius potissimum scriptis 13, Ml. XIV, 78.

⁷) Nicht, wie man bis jetzt annahm: 374; s. Anhang I.

Bischof läßt sich in der Folgezeit noch mehrfach belegen und war gewiß auch damals schon nicht mehr etwas ganz Unerhörtes¹. Vom Standpunkt des politischen und persönlichen Ehrgeizes war ein solcher Wechsel jedenfalls kein Verzicht; denn das Amt eines unabsetzbaren Bischofs von Mailand war eine unvergleichlich viel einflußreichere Stellung als der Posten eines staatlichen Verwaltungsbeamten über zwei Provinzen. Aber auch vom Standpunkt der Kirche bedeutete des Ambrosius plötzlicher Übergang »von den Tribünen dieser eitlen Welt und dem Geschrei öffentlicher Ehrungen zu dem Sange des Psalmisten« nicht unbedingt eine Verleugnung seiner Vergangenheit².

Gewiß fehlte Ambrosius, der bei seiner Wahl noch nicht einmal getauft war, die eigentliche theologische Fachbildung³, aber ein reges, kirchliches Interesse kann man offenbar von Haus aus voraussetzen, und da es ziemlich feststeht, daß die lateinische Bearbeitung von Josephus' Judenkrieg (»Hegesippus«) und die darin erwähnte Darstellung der vier biblischen Königsbücher von Ambrosius herrühren⁴, so erscheint sogar eine literarische Betätigung auf halbtheologischem Gebiet schon vor der Wahl zum Bischof nicht ausgeschlossen. Er wird also schwerlich ganz unvorbereitet an sein Amt herangetreten sein⁵. — Ja, ein hierhin gehöriges Zeugnis des Hieronymus führt vielleicht noch weiter. In einem Briefe an Damasus, wo von Mailand im übrigen gar nicht die Rede

¹) Vgl. ep. 63, 65 Vercellensi ecclesiae. — Für die Folgezeit vgl. v. Schubert, Frühmittelalter S. 41 f.

²) De paenit. II, 8, 72; vgl. ebd. 8, 67. 73; De off. I, 4, 4; Basil. ep. 197, 1.

³) De off. I 1, 4; vgl. De paen. II, 8, 72.

⁴) Vgl. G. Landgraf, Die Hegesippusfrage, Arch. f. lat. Lexikogr. XII; C. Weyman, Sprachliches und Stilistisches zu Florus und Ambrosius, ebd. XIV; Schanz, Röm. Literaturgesch. IV, 1, S. 109 ff.; O. Bardenhewer, Altkirchl. Lit. III, 2. Aufl. 1923, S. 505 ff. (hier auch die weitere Literatur). Nur A. Gudeman, Gesch. d. altchristl. lat. Literatur S. 49 bestreitet, ohne neue Gründe anzuführen, die Autorschaft des Ambrosius.

⁵) So auch Lietzmann, Christl. Liter. in: Einleit. in die Altertumswiss. I³, 4, S. 404.

ist, nennt Hieronymus zur Bezeichnung der stärksten kirchlichen Gegensätze, zwischen denen eine Gemeinschaft unter gar keinen Umständen möglich sei, erst Damasus und seinen römischen Gegenbischof Ursinus, sodann Ambrosius und Auxentius¹. Hieronymus weilte 373 im benachbarten Aquileja, konnte also über die Einzelheiten der Mailänder Wahl sehr wohl orientiert sein. Seine Gegenüberstellung versteht sich am besten unter der Voraussetzung, daß Ambrosius und Auxentius einander tatsächlich begegnet sind und Ambrosius gegen den längst exkommunizierten Ketzer eine lebhaft kirchliche Agitation entfaltet hat. In der Tat bestand in Mailand, wie es scheint, eine kleine, bischofslose Separatgemeinde², der sich auch Ambrosius angeschlossen haben wird.

Wie dem auch sei — Ambrosius wurde vom Volke gewählt³. Da er noch ungetauft war, so muß man annehmen, daß ihn die Wahl zum mindesten in diesem Augenblick überraschte, obgleich er sonst nicht der Mann ist, sich überraschen und sich schieben zu lassen. Ambrosius sträubte sich heftiger, als die Sitte verlangte, aber vergeblich.⁴ Nach der im einzelnen legendären Darstellung der späteren Überlieferung einigten sich die Arianer und Nicäner in dem Augenblick auf seine Person, als der Wahlkampf in einen Tumult auszuarten drohte. Ambrosius, heißt es, kam, um Ausschreitungen zu verhüten, in die Kirche geeilt(?), und der Ruf eines Kindes »Bischof Ambrosius« richtete den Wunsch aller Anwesenden in spontanem Entschlusse auf den gänzlich ahnungslosen

¹) Hier. ep. 15 ad Damasum, Hilberg CSEL 54, p. 66: et si ita est, cur ab Arrio parietibus separamur, perfidia copulati? iungatur cum beatitudine tua Ursinus, cum Ambrosio societur Auxentius. Absit hoc a Romana fide . . .

²) Synodalschreiben »Confidimus« (latein. Fassung) = Damas. ep. 1 nennt einen Rechtgläubigen »Sabinus diaconus Mediolanensis«; vgl. Tillemont X, 89.

³) Ep. 21, 7 Ualentiano, MI. XVI, 1046: Omitto, quia iam ipse populus iudicavit (für Ambrosius als Bischof); taceo, quia eum, quem habet, de patre tuae clementiae postulavit . . .

⁴) De paenit. II, 73; De off. I, 1, 2.

Beamten¹. Es mutet aber verdächtig an, wenn auf der anderen Seite Ambrosius selbst berichtet, daß der Wahl die Weihe sehr eilig gefolgt sei². Auch wurde sie nicht von einem Bischof, sondern nur durch einen Presbyter vollzogen³. Fürchtete man einen erneuten Umschwung der Stimmung oder Störungen durch antinicänisch gesinnte Gegner?

Wichtig wurde auf alle Fälle die Zustimmung Kaiser Valentinians. Es heißt, man habe an ihn noch vor der Weihe einen Bericht aufgesetzt, mit der Bitte, den Widerstrebenden zu bestätigen; Valentinian aber habe mit der größten Freude davon Kenntnis genommen, »daß die von ihm ernannten Richter zu Bischöfen begehrt würden«⁴, und seine ausdrückliche Zustimmung erteilt. In der Tat mußte ihm daran liegen, staatsfreundliche Persönlichkeiten, die für die politische Lage der Regierung ein Verständnis besaßen, zu Bischöfen zu gewinnen. Auch Ambrosius berichtet, daß ihm der Kaiser bei Übernahme des Amtes versprochen habe, die »Ruhe« zu sichern⁵. Wirklich läßt sich Valentinian Anfang 374 in Mailand nachweisen⁶, und wenn man die Weihe des Ambro-

¹) Paul. 6—9; Ruf. XI, 11; Socr. IV, 30, 6—7; Soz. VI, 24, 4; Theod. IV, 7, 1—3.

²) Ep. 63, 65 Vercellensi ecclesiae, Ml. XVI, 1258: *quam resistebam, ne ordinarer! postremo cum cogerer, saltem ordinatio proteclaretur! sed non ualuit praescriptio, praeualuit impressio . . . si dilatio ordinationi defuit, uis cogentis est . . .*

³) Ersteres setzt zwar Paulinus (c. 9) als selbstverständlich voraus, und Rufin spricht sogar schon im Plural von Bischöfen, die bei der Wahl zugegen waren. Ist aber Augustin, Confess. VIII, 2, 3 (*perrexi ergo ad Simplicianum, patrem in accipienda gratia tua tunc episcopi Ambrosii*) so zu verstehen, daß Ambrosius durch Simplician getauft wurde, so trifft die Annahme trotzdem nicht zu; und diese Auslegung wird von Ambrosius selbst auf das Entschiedenste unterstützt durch ep. 37, 2 Simpliciano, Ml. XV, 1130: *. . . quoniam et ueteris affectum amicitiae et, quod plus est, paternae gratiae amorem recognosco (nam vetustas habet aliquid cum pluribus consociabile, patrius amor non habet), . . . parebo voluntati tuae.*

⁴) Paul. 8.

⁵) Ep. 21, 7 Valentiniano.

⁶) Vgl. Seeck, Regesten S. 244: 30. Nov. 373 Treviri (C. Th. XII, 1, 73); 5. Febr. 374 Mediolanum (C. Th. XIII, 1, 10).

sus nicht mehr, wie bisher geschah, in das Jahr 374, sondern 373 anzusetzen hat ¹, so brauchen die Berichte, die von einer persönlichen Anerkennung und Auszeichnung durch den Kaiser berichten ², nicht mehr schlechtweg als Legende verworfen zu werden ³. Auch die gegnerische Polemik scheint auf die besondere Bedeutung anzuspielen, die die weltliche Gewalt bei der Wahl des Ambrosius gehabt haben soll. Es ist nicht nur im allgemeinen von einem leichtsinnigen und unkanonischen Vorgehen die Rede — dies könnte im Hinblick auf die fehlende Taufe hinlänglich begründet scheinen —, sondern auch Menschengunst, *suffragium humanum*, wird ausdrücklich hervorgehoben ⁴. Wenn Ambrosius in der dogmatischen Polemik in den nächsten Jahren, bis seine Stellung konsolidiert war, eine gewisse Zurückhaltung an den Tag legt, so ist dies in seiner Lage wohl verständlich und erklärt sich aus der doppelten Rücksicht zunächst auf den Kaiser und sodann auf die antinicäischen Widerstände innerhalb der Gemeinde selbst.

Die orthodoxe Besetzung Mailands war das kirchenpolitische Ziel, das schon seit Jahren alle Nicäner mit Ungeduld herbeigewünscht hatten. Daher setzte man sich von dieser Seite über die Bedenklichkeit einer Neophytenweihe bereitwillig hinweg ⁵ und erwartete von dem jungen Bischof ein um so energischeres Vorgehen gegen die Ketzerei. »Wohlan, du Mann Gottes«, schreibt Basilius, »kämpfe den guten Kampf, und wo der Wahnsinn des arianischen Leidens möglicherweise

¹) S. Anhang I.

²) So besonders Soz. VI, 24, 4 und Theod. IV, 7, 3—5. Im einzelnen ist des letzteren Bericht natürlich erbauliche Legende.

³) Dies tut z. B. van Ortoy, *Anal. Boll.* XXIII, p. 419 sq.

⁴) Diss. Max. P. 342 § 114 S. 85: »Catecumenus«; P. 343—343'' § 120 S. 86 (bzw. S. 45/46 ohne Kauffmanns Konjekturen): ... cuius tam obliqua ac tam facilis ... (fehlen circa 60 Buchstaben) ... (eccle)siastica disciplina neque prae(euntis uel) fidei uel uitae tuae merit(um) ab ordinatoribus tuis cogitaretur, sed (ami)cali gratia suffragio ta(ntum) humano passim creareris indigne.

⁵) Ep. 63, 65 Vercellensi ecclesiae.

Fuß gefaßt hat, da heile die Krankheit des Volks! Erneuere die Spuren der Väter« usw.¹.

Solchen Aufforderungen ist Ambrosius indessen nur behutsam nachgekommen. Zwar bestand er darauf, die Taufe von einem orthodoxen Geistlichen empfangen zu wollen², und eine seiner ersten Amtshandlungen war, daß er die Gebeine seines in der Verbannung gestorbenen nicänischen Vorgängers Dionys im Triumph aus Kleinasien heimholen ließ³. Andererseits fühlte er sich aber doch bewogen, den gesamten von Auxentius geweihten Klerus in seine Dienste zu übernehmen⁴. Durch ein radikales Vorgehen hätte sich Ambrosius selbst der notwendigen Mitarbeiter beraubt, und die Menge der brotlos gewordenen Geistlichen hätte, zum äußersten getrieben, neue Schismen und Tumulte hervorgerufen. Das Verhalten des Ambrosius als geistlicher Lehrer scheint hiermit ganz in Einklang zu stehen. Zwar hat er »über die Würde des Vaters, die Eigenart des Sohnes und die Einheit der ganzen Dreifaltigkeit« nach eigener Aussage nicht ganz geschwiegen⁵, aber die uns erhaltenen Schriften aus dieser Zeit⁶ gehen doch auf die eigentlich brennenden christologischen Streitfragen überhaupt nicht ein⁷; insbesondere noch lebende Ketzer werden nicht einmal beim Namen genannt⁸.

Der erste Schritt, den Ambrosius in die große Kirchen-

¹) Bas. ep. 197, 1.

²) Paul. 9.

³) Bas. ep. 197, 2.

⁴) Severus v. Antiochien (512—543), *The sixth Book of the Select letters of S.*, ed. Brooks. Translation II. V, 6 p. 304: »So (wie es Severus für die antiochenischen Dissidenten wünscht) hat auch Ambrosius seinen seligen Angedenkens den Klerus zugelassen, den Auxentius, sein Vorgänger in Mailand, geweiht hatte...«

⁵) De excess. fratr. I, 14.

⁶) De paradiso (circa 374), De Cain et Abel (ca. 375), De excessu fratris Satyri (377), vielleicht auch De Tobia.

⁷) Vgl. z. B. De parad. 5, 26 (Verhältnis des Sohnes zum Vater).

⁸) In De paradiso, das eine stark polemisch gehaltene Schrift ist und mit Hilfe der philonischen Exegese manichäische Einwände zu entkräften sucht, werden außer dem alten Apelles (5, 28) nur einmal Photinus, Sabellius und Arius (12, 58) genannt.

politik tut, steht noch vereinzelt da, fällt aber spätestens in das Jahr 375¹ und berührt schon alle die Fragen, die in der Folgezeit bedeutsam werden sollten. —

Die Rolle, die Ambrosius auf der großen »illyrischen Synode« von Sirmium gespielt hat, muß höher veranschlagt werden, als gewöhnlich geschieht². Sein späterer Gegner, der Illyrier Palladius, scheint in ihm den eigentlichen spiritus rector der Synode zu sehen³, und es ist durchaus wahrscheinlich, daß er damit recht hat. Ambrosius war als Bischof von Mailand nicht nur der vornehmste von den in Sirmium versammelten Bischöfen⁴, sondern durch seine frühere Tätigkeit am Hofe des Präfekten über die illyrischen Verhältnisse auch in hervorragender Weise informiert und zum Leiter der Versammlung dadurch wie berufen. Befand sich doch sein Gönner Petronius Probus damals vermutlich selbst noch in Sirmium⁵. Die Synode war nicht zufällig gerade hierhin verlegt worden. Man wollte gegen die illyrische Ketzerei demonstrieren und wählte dazu den Ort, der jahrelang das Zentrum ihrer Herrschaft gewesen war. Es galt den früheren antinicanischen Formeln von Sirmium sozusagen eine fünfte, rechtgläubige entgegenzustellen. Leider wissen wir nicht, wer damals Bischof der Stadt war, und wie die Synode an diesem Orte möglich wurde. In den 6 Geistlichen, die damals als Arianer verurteilt wurden, hat man wohl illyrische Lokalgrößen zu sehen; ihre Namen sind sonst nirgends überliefert⁶.

¹) Zur Datierung s. Anhang II.

²) Seine Anwesenheit bezeugt Palladius, Diss. Max. P. 345 § 128.

³) Zeiller, p. 323.

⁴) Daß Damasus persönlich in Sirmium zugegen war (wie Wittig, Friedenspolitik S. 144 zu meinen scheint), ist (trotz der dunklen Stelle Theod. IV, 8, 7) nicht anzunehmen. Es wäre das einzige Mal, daß er seinen unruhigen Bischofssitz verlassen hätte, und dies ist bei der großen Entfernung von Sirmium keineswegs wahrscheinlich.

⁵) Vgl. Amm. Marc. XXIX, 6, 9.

⁶) Sie stehen in dem Synodalschreiben bei Theod. IV, 9, 9 Parmentier S. 227: Πολυχρόνιος, Τηλέμαχος, Φαῦστος, Ἀσκληπιάδης, Ἀμάντιος, Κλεόπατρος. Auch Zeiller, p. 327 hält sie für Illyrier und sieht in dem Nebeneinander griechischer und lateinischer Namen

In zweiter Linie hatte die Synode, die 375 (374?) zusammentrat, die Aufgabe, endlich irgend etwas zugunsten der rechtgläubigen Orientalen zu unternehmen. Auch in diesem Zusammenhang muß an Ambrosius erinnert werden. Basilius, der von seiten der Griechen die Unterstützungsaktion damals noch betrieb, war selbst mit Ambrosius in Briefwechsel getreten¹, und da sich Valentinian Anfang 374, wie erwähnt, in Mailand befand, so liegt die Vermutung nahe, Ambrosius habe ihn durch seine persönliche Einwirkung für den Gedanken der Synode gewonnen und die Berufung veranlaßt². Von einer Teilnahme oder besonderen Einwirkung des Damasus auf der sirmischen Synode ist jedenfalls nichts zu spüren³.

Zweifellos bedeutete das Zustandekommen der Synode gegenüber dem bisherigen Verhalten Valentinians I. einen wesentlichen Fortschritt⁴. Zum erstenmal gelang es hier, den Kaiser aus seiner sonst in allen kirchlichen Fragen beobachteten Reserve herauszubringen und eine — allerdings immer noch sehr vorsichtige — Einmischung in die Kirchenpolitik seines Bruders zu veranlassen. Er erließ ein feierliches Schreiben »an die Bischöfe der Diözesen Asien, Phrygien,

eine besondere Gewähr der Echtheit. — Damals mag auch der später wieder rückfällige Presbyter Attalus das Nicänum unterschrieben haben: Gest. concil. Aquil. 44.

¹) Bas. ep. 197, 1 Mg. XXXII, 712: ... ὃν κατεβάλου θεμέλιον ἐποικοδομεῖν σπούδαζε τῇ συνεχείᾳ τῶν προσρήσεων.

²) Zeiller findet in dem Briefe, den Valentinian auf Grund der sirmischen Synode verfaßte, sogar unmittelbar den Einfluß des Ambrosius: Le ton, sinon le style, du rescrit rend une note assez ambrosienne.

³) Aus dem Schluß des römischen Synodalfragments »Ea gratia« (Mansi III, 460, Ml. XIII, 352: ceterum quod ad remouendas uestrae dilectionis spectat iniurias, nec frater noster Dorotheus presbyter explicare omnia uiuaciter praetermittit, nec nixus nostri, ut ipse testis est, defuerunt) lassen sich in dieser Hinsicht nicht so weitgehende Schlüsse ziehen, wie Wittig, Friedenspolitik S. 106 und S. 128 versucht.

⁴) Valentinian hielt sich den Sommer über in dem benachbarten Oberpannonien auf: Seeck, Regesten S. 246. Daß die Synode in Sirmium »von Kaiser Valentinian selbst geleitet wurde« (Wittig, Friedenspolitik S. 128), steht nirgends zu lesen und hat wenig Wahrscheinlichkeit für sich.

Karophrygien und Pakatiana«, das uns erhalten ist¹. Die in Illyrien versammelten Bischöfe, heißt es darin, hätten sich für die gleichwesentliche Trinität ausgesprochen, und dieser Beschluß werde hiermit bekanntgegeben. Die angeredeten Bischöfe sollen davon ablassen, das kaiserliche Ansehen gegen »diejenigen zu mißbrauchen, welche ihren Gottesdienst gewissenhaft vollziehen«². Valentinian tritt also ganz hinter den Priestern zurück, er verlangt von sich aus nichts wie Toleranz im allgemeinen und geht auf die dogmatische Frage nicht weiter ein. All das paßt vortrefflich zu der bekannten Eigenart seiner Kirchenpolitik. Offenbar suchte er in dieser merkwürdig gewundenen Form auf seinen Bruder Valens mildernd einzuwirken, ohne dadurch neue Unruhen hervorzurufen. Dessen Name prangt darum auch zu Eingang des Reskripts³.

Das bischöfliche Synodalschreiben selbst schlägt freilich schon einen sehr andersartigen Ton an. Der neue Geist dogmatischer Entschiedenheit kommt darin machtvoll zum Ausdruck. Leider scheint es im einzelnen nicht in ganz korrekter Form erhalten zu sein⁴; soviel ist jedoch klar ersichtlich, daß die »Homousie der Trinität des Vaters, Sohnes und Geistes« darin nachdrücklich behauptet wurde und die »ariustollen« Leute scharfe Verurteilung fanden. Auch besitzen wir noch ein weiteres Schriftstück dogmatischen Inhalts oder doch dessen Grundstock, das sich mit hoher Wahrscheinlichkeit der sirmischen Synode zuweisen läßt. Es sind dies die 24 homousianischen Anathematismen⁵, welche früher einer römischen Synode vom Jahre 380 oder 378 zugeschrieben wurden. In wuchtigen, formelhaften Sätzen wird hier die

¹) Theod. IV, 8 Parmentier S. 220—223. Über die Echtheit: L. Parmentier, Einleitung zu Theodorets Kirchengeschichte S. LXXX ff.; Wittig, Friedenspolitik S. 130 ff.; Zeiller, p. 319 sq.

²) Theod. IV, 8, 3.

³) Theod. IV, 8, 1.

⁴) S. die Literatur Anm. 1. Mit einer bloßen Fortlassung der zweiten Hälfte, wie Wittig, Friedenspolitik S. 135, es tut, macht man sich die kritische Operation jedenfalls zu einfach.

⁵) Dies erkannte zuerst Kauffmann in der Einleitung zur Dissertatio Maximini S. XXXIX—XL, dann, ohne ihn zu kennen, von an-

streng nicänische Trinitätslehre nach allen Seiten hin festgestellt, und alle Ketzereien, die mit ihr in Gegensatz geraten, werden gleichmäßig der Verdammnis überliefert. Vor allem wird auch die volle Gleichheit des heiligen Geistes in einer Weise hervorgehoben¹, die alle früheren römischen Kundgebungen weit hinter sich zurückläßt².

Wir gehen mit der Annahme schwerlich fehl, daß wir es hier mit den ersten dogmatischen Kundgebungen aus der Feder des Ambrosius zu tun haben. Wie später auf den Synoden von Rom³ und von Aquileia wird er auch in Sirmium das offizielle Schriftstück konzipiert und in seinem Sinne formuliert haben. Weder im Stil⁴ noch in den Gedanken⁵ er-

deren Unterlagen aus Riedel, Kirchenrechtsquellen S. 181—183 und auch Wittig, Friedenspolitik S. 141 ff. Die Anathematismen bilden den τόμος τῶν δυτικῶν oder doch dessen Herzstück, der 382 der Konstantinopeler, bzw. schon 379 der antiochenischen Synode übersandt wurde: vgl. Schwartz, Athanasius II, 376 ff. und ZNW XXV, 42 f.; Turner, Monumenta juris I, 2, 1 p. XIII.

¹) Vgl. die Anathematismen 10—23; ihre Echtheit ist durch die Polemik des Palladius, Diss. Max. P. 345¹⁷—348 §§ 128—138 gesichert. Nur Anathemat. 9 dürfte interpoliert sein: vgl. Rauschen, Jahrbücher S. 71 Anm. 2; anders Lietzmann, Apollinaris S. 57, Anm. 1; Schwartz, Athanasius II, 375.

²) Vgl. hierzu die damasianischen Fragmente »De spiritu septiformi« und »Ea gratia«, Mansi III, 462. 460; Ml. XIII, 373 sq. 350 sqq.

³) Siehe unten S. 99 f.

⁴) Der Anklang des letzten Anathematismus an das sog. Athanasianum spricht nicht gegen dessen ambrosianischen Ursprung; denn auch sonst zeigt dies Symbol starke Verwandtschaft mit dem Stil des Ambrosius: vgl. die Parallelentafel bei Brewer, S. 32—44.

⁵) Eine unmittelbare Beziehung zur spezifisch jungnicänischen Theologie liegt in den Anathematismen nicht vor [gegen Kauffmann S. 115 zu S. 87, 40, der sich auf das in dieser Form zweifellos unechte Glaubensbekenntnis Theod. IV, 8, 8—11 (vgl. Parmentier S. LXXX ff.; Zeiller p. 317 sqq.) und auf die Wendung *μίαν εἶναι, καὶ τὴν αὐτὴν οὐσίαν* . . . *ἐν τρισὶ τελείαις ὑποστάσεσιν* beruft, die, wie wir seit Parmentiers kritischer Ausgabe wissen, nur eine untergeordnete Lesart bildet]. Eine solche braucht für Ambrosius auch nicht vorausgesetzt zu werden. Denn er benutzt zwar reichlich die griechische Theologie aller nicänischen Richtungen (vgl. die Spezialuntersuchungen von Th. Schermann und P. Ramatschi; gegen die Einwände Dräsekens, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1903, S. 473 ff.; Stolz, Theol. Quartalschr. 1905, S. 371 ff.), für die

heben sich Bedenken gegen seine Verfasserschaft. In Sirmium gibt Ambrosius die Parole aus zum Kampfe gegen die illyrische Ketzerei¹. Es sollte nicht mehr allzulange dauern, bis seinen Worten die Taten folgten.

Noch im selben Jahr 375, am 17. November, starb Kaiser Valentinian I. Sein fünfzehnjähriger Sohn Gratian trat in Gallien die Herrschaft des Westens an, und wie auf anderen Gebieten, so schlug er auch in der Kirchenpolitik sofort einen völlig veränderten Kurs ein. Gleich in den ersten Monaten seiner Regierung erschien ein Edikt, in dem sämtlichen Häretikern die Ausübung ihres Kultes bei schwerer Strafe verboten wurde. Am 4. April 376 wird der Befehl bereits mit scharfen Worten wiederholt². Dies ist freilich auch ein Zeichen dafür, daß sich dessen allgemeine und sofortige Durchführung nicht ohne weiteres bewerkstelligen ließ. Auch fehlt eine klare Bestimmung dessen, was unter Häretikern zu verstehen sei, und die Auslegung des Gesetzes bleibt in dieser Hinsicht vorerst noch dem Ermessen der weltlichen Richter überlassen. Aber das grundsätzliche Streben zur dogmatischen Uniformierung der Kirche und das Ende der Toleranz sind doch proklamiert. — Ambrosius spielt bei dieser ersten Wendung der kaiserlichen Kirchenpolitik noch keine Rolle³.

Nuancen der einzelnen Gruppen hat er aber offenbar kein feineres Verständnis gehabt.

¹) Man erließ damals auch strenge Vorschriften bezüglich der Bischofsweihen, durch die die Restitution der Orthodoxie in Illyrien gesichert werden sollte: wo bei Vakanzen bzw. gegnerischer Besetzung Presbyter oder niedere Geistliche einen Bischof vertreten haben, sollen sie nur dann nachträglich ordiniert werden dürfen, wenn sie sich als rechthgäubig erwiesen haben. Anderenfalls sind sie überhaupt vom Klerus auszuschließen: Theod. IV, 9, 4 (im verdächtigen Synodalschreiben); zur Erklärung vgl. Zeiller, p. 326.

²) C. Th. XVI, 5, 4.

³) Richter, S. 303 nimmt an, »daß Ambrosius schriftlich von Mailand aus die Ermahnungen der gallischen Bischöfe durch seine gewichtigen Worte bei dem zugänglichen Gratian unterstützt habe«, und beruft sich zur Erhärtung dieser These auf Ambrosius' Briefe und Schriften an den Kaiser seit 378, die ebenfalls vor einem Wiedersehen verfaßt seien. Zwischen der Widmung eines Werkes und der unmittelbaren

Nur formell besaß der italienisch-illyrische Reichsteil, in dem Mailand lag, in Gratians unmündigem Halbbruder Valentinian II. einen eigenen Kaiser; tatsächlich kam er bei seiner Jugend noch nicht als Mitherrscher in Frage. Zudem hielt auch dieser sich nicht in Mailand auf, so daß für Ambrosius keine Möglichkeit bestand, schon jetzt über die Person eines Kaisers die Kirchenpolitik richtunggebend zu beeinflussen.

Ein neuer Abschnitt beginnt erst mit dem Einbruch der Goten in das Reich. Im Anschluß an diese Katastrophe kommen alle politischen Verhältnisse in Fluß, und jetzt erst entscheidet sich wirklich das Schicksal der nicänischen Partei. In diesen kritischen Jahren wird Ambrosius ihr führender Vertreter, und der volle Sieg der dogmatischen Staatskirche, mit dem die Entwicklung abschließt, ist in hervorragendem Maße sein Werk. Wir können uns daher nicht ersparen, dem wenig erfreulichen Zickzack der politischen und kirchenpolitischen Entwicklung von 378—381 des näheren nachzugehen. Das Schicksal der nicänischen Kirche läßt sich nicht trennen von den schwankenden Erfolgen, die Ambrosius persönlich erringt. Sein idealer Kampf um das rechtgläubige Dogma verquickt sich mit dem Ringen um die Stellung als Bischof von Mailand und um eine starke metropolitane Gewalt. Eines wird hier durch das andere gestützt, und alles hängt wieder an der staatskirchlichen Gesamtentwicklung und der Entscheidung des Kaisers, um dessen Gunst Ambrosius in erster Linie bemüht ist. —

Unter dem Drucke des ersten hunnischen Vordringens waren 376 zuerst nur wenige, dann ganze Scharen von Goten

Beeinflussung der Gesetzgebung besteht aber doch ein Unterschied. Die Abfassung von *De fide* entsprach einem Wunsche Gratians, und auch ep. 1 ist nur die Antwort auf einen vorhergegangenen Brief des Kaisers. Vor allem hat Richter aber übersehen, daß Gratian schon 376 von Gallien nach Rom gereist war (Themist. or. XII; vgl. Seeck, Briefe des Libanios S. 303) und dabei gewiß auch Mailand besucht und Ambrosius kennen gelernt haben wird. Vor diesem Zeitpunkt ist eine Einflußnahme des Ambrosius nicht anzunehmen.

vom linken Donauufer aus auf dem Boden des Ostreiches erschienen und baten um friedliche Aufnahme. Valens war auch bereit, ihnen zu willfahren, und siedelte sie nach älterem Muster als Kolonen an — was in diesem Umfang und in der Grenznähe immerhin nicht unbedenklich war. Die Habgier und Brutalität der zuständigen Beamten riefen aber schon binnen kurzer Zeit eine blutige Erhebung hervor, die rasch einen überaus bedrohlichen Charakter annahm. 377 stand das flache Land von Moesien, Mazedonien und Thrazien in Flammen, und zu den raubenden Scharen stießen noch immer neue Schwärme von jenseits der Donau hinzu. Die schon früher im Lande angesiedelten Goten, die germanischen Sklaven, ja selbst freie Römer begannen sich den Barbaren anzuschließen, und bald hatte es den Anschein, als sollte die ganze römische Ordnung des Landes in den Fluten der Völkerwanderung ihren Untergang finden.

Valens erkannte die Größe der Gefahr. Um alle Kräfte seines Reichsteils für den Kampf zu sammeln, entschloß er sich zur Preisgabe seiner bisherigen Kirchenpolitik und gestattete im September 377 allen verbannten nicänischen Bischöfen die Rückkehr. Im Dezember desselben Jahres wandte er sich an Gratian um Hilfe, der ihn mit den Truppen des Westreichs unterstützen sollte, um eine Entscheidungsschlacht zu schlagen. Unglücklicherweise verschob sich aber dessen Anmarsch infolge kriegerischer Verwicklungen am Rhein. Als Gratian August 378 in Illyrien erschien, empfing ihn bereits die Nachricht von der völligen Niederlage seines Oheims. Bei Adrianopel war fast das ganze Heer des Ostreichs vernichtet worden, und Valens selbst war gefallen. Die Lage, in der Gratian jetzt die Herrschaft über das Gesamtreich übernahm, war wenig verheißungsvoll. So blieb er ohne ausreichende Truppenmacht ängstlich in Sirmium stehen, einzig darauf bedacht, wenigstens seine westillyrischen Provinzen vor der Überflutung durch die Goten zu retten ¹.

¹) Vgl. Seeck, Untergang V, 99—123, sowie die Darstellungen von Richter, Schiller, v. Wietersheim-Dahn.

Diese Invasion wurde noch gefährlicher durch die religiöse Verschiebung, die sie nach sich zog. Wie die Synode von Sirmium beweist, war der illyrische Arianismus um 375 wenigstens in der offiziellen Kirche stark zurückgedrängt worden. Jetzt erhielt er durch den Zustrom der Goten, die zwar größtenteils Heiden, so weit aber christlich, nicht nicänisch-christlich gesinnt waren, einen neuen Auftrieb. In den nächsten Jahren ist die Ketzerei in Nord-Illyrien wieder in vollster Blüte, und noch einmal wird der arianische Streit für das ganze Abendland akut.

Bei den engen wirtschaftlichen, verkehrsgeographischen und auch kirchlichen Beziehungen, die von jeher zwischen Nordwestillyrien und Oberitalien bestanden hatten, wirkte die arianische Reaktion sogleich auch auf das Gebiet der mailändischen Kirche zurück. Ambrosius ging dem Kampf jetzt aber nicht mehr aus dem Wege, sondern nahm ihn mit voller Energie auf¹.

378 (?) treten in Imola illyrische Ketzer auf, die seine lebhafteste Besorgnis erregen. Es ist nicht recht deutlich, ob man darunter Flüchtlinge oder kirchliche Agitatoren zu verstehen hat. Längere Zeit sucht Ambrosius die weit entlegene Gemeinde persönlich auf. Als er sie wegen Arbeitsüberlastung schließlich einem näher wohnenden Amtsgenossen überlassen muß, tut er es nicht ohne ausführliche Warnungen und Anweisungen, wie der böse arianische Samen zu meiden sei, den die Illyrier austreuen². Um die gleiche Zeit wird Ambrosius in einen Streit verwickelt, bei dem die Gegner in verwandten, arianischen Kreisen zu suchen sind. Wir wissen durch ihn selbst, daß die Gottlosigkeit seines Vorgängers Auxentius nicht ohne Nachfolger geblieben war³. Die Goten hatten bei

¹) Merkwürdige geographische Vorstellungen besitzt Ballerini, der Ambr. opera III, 304 und V, 223/4 die Auffassung Caves erneuert (Hist. liter. I 261), Ambrosius sei vor den Goten nach Illyrien geflohen und bei dieser Gelegenheit zum römischen Konzil des Jahres 378 (s. u. S. 99 f.) gelangt!

²) Ep. 2, 28 sq. Constantio.

³) De fide I, 6, 45; vgl. ep. X, 10 »Benedictus«.

ihren Beutezügen zahlreiche Christen in die Gefangenschaft geschleppt¹, und Ambrosius trat dafür ein, daß ihr Rückkauf, wenn nicht anders, so aus dem Erlös des einzuschmelzenden Kirchengeräts ermöglicht werden sollte. Er selbst ging mit gutem Beispiel voran. Diese Maßnahme, so recht geeignet, der orthodoxen Kirche neue Freunde zu erwerben, stieß schon allein deshalb auf die kleinlich erbitterte Kritik der »Arianer«².

Es spricht für den Ernst, mit dem Ambrosius die Auseinandersetzung mit der Ketzerei begann, daß er jetzt entgegen seinen eigentlichen, mehr homiletischen und praktisch-kirchlichen Neigungen doch die Zeit fand, mehrere große Werke dogmatischen Inhalts zu verfassen. Trotz ihrer starken Abhängigkeit von griechischen Vorbildern sind sie nicht ganz ohne Eigenart und dogmengeschichtliches Interesse. Für uns kommt es im folgenden darauf an, vor allem ihre Bedeutung im Zusammenhang seiner kirchenpolitischen Tätigkeit mehr, als bisher geschah, zu betonen. Ihrer Entstehung nach sind diese dogmatischen Traktate durchaus polemische Tagesliteratur, berechnet für den kirchlichen Kampf der Gegenwart. Schon daß sie ausnahmslos in die Jahre 378—382 fallen, ist bezeichnend³. Nirgends verleugnen sie ihre Herkunft aus kirchlichen Predigten, die Ambrosius über diese Fragen vor dem Volke zu halten genötigt war. Auch die aktuelle Abzweckung ihrer Niederschrift in Buchform läßt sich fast in jedem Falle genau nachweisen.

Die erste Schrift in dieser Reihe sind zwei Bücher »Über den Glauben« (De fide I—II)⁴. Sie sind im Sommer 378 entstanden und verdanken ihre Niederschrift dem persönlichen Wunsche Gratians, der angeblich auch auf die ausführliche

1) De off. II, 15, 70.

2) De off. II, 28, 136.

3) De fide I—II: 378; De fide III—V: 380; De spir. sancto: 381; De incarn.: 382 (381?).

4) Daß auch sie auf Predigten zurückgehen, scheint mir Ihm, p. 32 trotz Rauschens Einwendung, S. 74 Anm. 1 (der sich auch Ramatschi, S. 6 anschließt) sicher erwiesen zu haben. — Dafür spricht auch De fide III, 1, 1: uerecundantem coram etiam ipse fueras adhortatus.

biblische Begründung Wert legte¹. Damit ist der erste Schritt zur Annäherung zwischen ihm und Ambrosius getan, und dieser zögerte natürlich nicht, dem ehrenvollen Auftrag sofort nachzukommen. Als eine Art geistlicher Berater sucht er den Kaiser in seiner Anhänglichkeit an den rechten Glauben zu bestärken.

In fliegender Eile wurden die beiden ersten vorläufigen Bücher des Werkes zu Papier gebracht und mit einer entsprechenden Widmung auf den Kriegsschauplatz nachgesandt². »Bei Deinem Auszug in den Kampf erbatest Du von mir ein Büchlein über den Glauben«, heißt es darin; »denn Du wußtest ja, daß mehr durch den Glauben des Kaisers als durch die Tapferkeit der Soldaten ein Sieg errungen wird«. ³ So, als eine Art von Katechismus gegen die arianische Ketzerei, war die Schrift unmittelbar für das Feldlager bestimmt. Ambrosius kannte die Gefahren, die gerade von Illyrien her der rechtgläubigen Kirche drohten, und spart darum nicht mit heftigen Ausfällen gegen die Arianer. Diese Menschen sind eigentlich gar nicht Menschen, sondern tragen nur menschliche Gestalt, während sie inwendig reißende Tiere bleiben⁴. Auf der anderen Seite stellt Ambrosius dem Kaiser um seiner Rechtgläubigkeit willen den sicheren Sieg über alle Feinde des Glaubens und des Reiches in Aussicht⁵ und preist ihn mit den schmeichelhaftesten Worten: »Du wolltest meinen Glauben vernehmen, heiliger Kaiser, wie Hiram die Weisheit des Salomo; aber ich bin nicht Salomo, und Du bist nicht der König eines einzelnen Volkes, sondern der ganzen Welt. Darum hast Du, nicht um zu lernen, den Befehl gegeben, ich sollte den Glauben in einem Buche zusammenfassen, sondern um ihn zu bestätigen⁶.« Auf diese Auslassung folgt ein nachdrückliches Bekenntnis zum Konzil von Nicäa, das vor allen andern Konzilien die Gefolgschaft der Gläubigen zu finden hat⁷.

¹) Ep. Gratiani 3.

²) De fide III, 1, 1.

³) Ebd. I, prolog. 3.

⁴) Ebd. II, 1, 15.

⁵) Vgl. namentlich De fide II, c. 16.

⁶) Ebd. I, prolog. 1.

⁷) Ebd. I, prolog. 5.

Aber alle Warnungen des Bischofs blieben umsonst. Gratians erste Ketzergesetze waren in Gallien erlassen, einem Lande, in dem die nicänische Rechtgläubigkeit eine Selbstverständlichkeit war, deren unbedingte Durchführung keine großen Schwierigkeiten bereiten konnte. Erst jetzt lernte Gratian kirchliche Verhältnisse kennen, die ungleichförmiger und schwieriger gelagert waren. Durch den Tod des Valens war er auch über den Osten Kaiser geworden, wo das Nicänum bis dahin überhaupt noch keine offizielle Gültigkeit besessen hatte. Und vor allem: gerade in Illyricum, auf dessen Behauptung es ankam, hatten die Antinicäner das Übergewicht. Eine starre Anwendung der Ketzeredikte hätte das Land in diesem Augenblick dem Reichsfeind in die Arme getrieben. Die Politik forderte ein Entgegenkommen, und so entschloß sich Gratian ohne Bedenken zu einer Änderung seines bisherigen Verhaltens oder ließ sich doch von seinen Ratgebern dazu bestimmen. War doch auf der Gegenseite Valens schon vorher mit dem toleranten Beispiel vorausgegangen. Im Herbst 378 erschien in Sirmium ein feierliches Edikt. Ausgenommen die extremen Sekten der Eunomianer, Photinianer und Manichäer, sollten die Anhänger aller christlichen Bekenntnisse ohne Unterschied in den Kirchen zusammenkommen dürfen¹; d. h. Gratian lenkte in die Bahn seines Vaters zurück und machte noch einmal den recht äußerlichen Versuch einer kirchlichen Unions- und Versöhnungspolitik unter Ausschaltung der dogmatischen Gegensätze. Die Wirkung dieses Ediktes machte sich auch sofort bemerkbar. Selbst im fernen Karien erklärte sich eine Synode nach seinem Bekanntwerden aufs neue gegen die Gleichwesentlichkeit², und noch viel unmittelbarer wurde der Westen und vor allem Ambrosius getroffen, dessen Tätigkeit zugunsten der orthodoxen Restauration auf diese Weise plötzlich der rechtliche Boden entzogen war.

¹) Socr. V, 2, 1 Hussey II, 575: . . . νόμῳ τε ἐθέσπισε, μετὰ ἀδελφῶν ἐκάστην τῶν θρησκειῶν ἀδιορίστως ἐν τοῖς εὐκτηρίοις συνάγεσθαι ἑμόνους δὲ τῶν ἐκκλησιῶν εἶργειν Εὐνομιανούς, Φωτινιανούς καὶ Μανιχαίους. — Ferner C. Th. XVI, 5, 5 (Schluß); Ambr. ep. 10, 12; Soz. VII, 1, 3; (Theod. V, 2 ist ganz verwirrt).

²) Socr. V, 4, 3; Soz. VII, 2, 3.

Die Reaktion setzte sofort ein und richtete gegen ihn persönlich die Spitze. Wir wissen leider nicht, worin das »delictum« oder »crimen« bestand, das ihm seine Gegner zum Vorwurf machten. Vielleicht spielten schon jetzt Angriffe gegen die Rechtmäßigkeit seiner Wahl eine Rolle, wahrscheinlicher handelte es sich um irgend ein energisches kirchliches Vorgehen gegen ketzerische Suffragane oder Gemeindeglieder. Es kam zum Prozeß. Aber gerade hierbei zeigte es sich, wie stark die Stellung des Ambrosius bereits war. Die richterliche Entscheidung fiel völlig zu seinen Gunsten aus, und damit nicht genug, erklärte — vielleicht aus Anlaß einer gegnerischen Berufung — ein kaiserlicher Befehl kategorisch, daß Klagen gegen Ambrosius in Zukunft nicht mehr zu berücksichtigen seien ¹. Man war bei Hofe also nicht gewillt, einen neuen Sturm gegen die orthodoxen Bischöfe zuzulassen. Bald folgte auch ein eigenhändiger Brief des Kaisers, in dem er Ambrosius seiner warmen Verehrung versicherte, ihn zu sehen wünschte und sich eine Fortsetzung des begonnenen Werkes über den Glauben erbat; außerdem verlieh er in einigen theologisierenden Wendungen seiner Überzeugung von der gleichwesentlichen göttlichen Natur Christi unzweideutigen Ausdruck ².

Die persönliche Gefahr war für Ambrosius vorüber. Aber schließlich besagte diese allerhöchste Rehabilitation doch nicht viel mehr als seinerzeit Valentinians I. Eingreifen zugunsten des Auxentius. Die Ruhe im Bistum wurde gewahrt, und den Querulanten sollte der Mund gestopft werden. Die kirchliche Lage, die das sirmische Toleranzedikt verursacht hatte, blieb in ihrer ganzen Gefährlichkeit für die Nicäner unverändert bestehen.

Trotzdem hielt Ambrosius an sich. Er beantwortete das kaiserliche Handschreiben mit einem Briefe, der von Schmeichelei, Lob und Dank förmlich überfloß, auf die allgemeinen Verhältnisse indessen mit keiner Silbe einging. Ein Wiedersehen mit dem nach Gallien heimkehrenden Monarchen

¹) Diss. Max. P. 336'' § 84; dazu Ambr. ep. 1, 2 Gratiano.

²) Ep. Gratiani, Ml. XVI, 913 sq.

stand unmittelbar bevor. Ambrosius wußte dies und versicherte, daß er keinen dringenderen Wunsch fühle, als der Aufforderung entsprechend dem Kaiser entgegenzueilen und seinen Worten zu lauschen¹. Denn Gratian habe, statt vom Bischof zu lernen, diesen vielmehr selbst über die Kernfragen der Rechtgläubigkeit belehrt. Noch niemals habe er etwas derartig Vollkommenes gelesen wie die letzten theologischen Bekenntnisse des Kaisers². Um die beiden ersten Bücher seines Werkes sei ihm nun nicht mehr bange, seitdem sie dessen Billigung gefunden hätten. Zur Abfassung eines weiteren Werkes über den heiligen Geist bittet sich Ambrosius aber noch etwas Zeit aus, denn jetzt sehe er, welch einem Richter er damit zu genügen habe³. — Man sieht, Ambrosius hat sich den höfischen Stil in einer Weise zu eigen gemacht, die von seinen späteren Kaiserbriefen sehr merklich absticht. Solche Sätze, in denen der Kaiser geradezu zum Richter über den Glauben des Bischofs gemacht wird⁴, hätte Ambrosius in späteren Jahren nicht mehr schreiben können; auch die Anrede »heiliger Kaiser« ist beachtenswert⁵. Doch steht Ambrosius in diesem Falle nicht allein unter dem Druck der Not. Er hat einfach den Ton des kaiserlichen Beamten, der er war, in die Kirche übernommen, und erst im Laufe seines späteren Lebens wurde ihm die gefährliche Zweideutigkeit solcher Byzantinismen klar, die er nicht erkannte und nicht erkennen wollte, solange der Kaiser sich nur auf diese Weise für die orthodoxe Kirche gewinnen ließ.

In der so eingeleiteten mündlichen Aussprache in Mailand

¹) Ep. 1,7 Ualentiniانو.

²) Ebd. 4.

³) Ebd. 7.

⁴) Irrtümlich sieht Ramatschi in den angeführten Worten eine Anspielung auf — Falladius. Schon die Parallele De fide I, prolog. 1 (o. S. 41) zeigt, daß nur der Kaiser gemeint sein kann; vgl. auch De spir. s. I, 1, 19, Ml. XVI, 737: . . . quoniam ita plene de dei filio, clementissime imperator, instructus es, ut ipse iam doceas. . .

⁵) De fide I, prolog. 1, o. S. 41. — Doch bieten ep. 51, 17 Theodosio und De obit. Ualent. 40 aus der späteren Zeit immerhin annähernde Parallelen.

erreichte Ambrosius in der Tat alles, was er gewollt hatte. Am 3. August 379 geht von hier aus ein feierlicher Widerruf aller toleranten Maßnahmen des Vorjahres in die Welt: »Verboten durch göttliche und kaiserliche Satzungen«, heißt es in dem Edikt, »sollen alle Häresien in Ewigkeit verstummen. ... Das Reskript, das kürzlich in Sirmium erschienen ist, ist nicht mehr gültig, und allein das soll katholischer Brauch bleiben, was nach schon oft wiederholtem Befehl unseres Vaters unvergeßlichen Angedenkens und unserer Selbst in der Ewigkeit den Sieg erringen soll.«¹ Der Versuch einer überkonfessionellen Religionspolitik war also nach noch nicht einem vollen Jahre bereits wieder gescheitert.

Daß Ambrosius der geistige Urheber des Mailänder Ediktes ist, wird von niemandem bezweifelt; nur in der Motivierung und Beurteilung dieses Schrittes gehen die Meinungen auseinander. Man wird weder Kaiser noch Bischof gerecht, solange man darin nur die Auswirkung einer klerikalischen Beichtvaterpolitik erblickt, die jeder politischen Vernunft ins Gesicht schlägt². Gewiß steht für Ambrosius das kirchliche Interesse im Vordergrund; aber auf eine politische Argumentation wird er deshalb nicht verzichtet haben. Kannte er doch die illyrischen Verhältnisse aus eigener Anschauung und war auf die hier drohenden Gefahren schon früher aufmerksam geworden³. Aus politischen Erwägungen hatte sich Gratian zum neuen Kurse entschlossen. Ambrosius wird der kirchenpolitischen Taktik der Regierung eine neue Maxime entgegengestellt haben, wonach der kirchliche und staatliche Wiederaufbau des bedrohten Landes Hand in Hand gehen und sich wechselseitig fördern sollten. Dies ist auch der Weg, den die Regierung später beschritten hat. So wie die weltlichen und geistlichen Dinge theoretisch und praktisch nun einmal

¹) C. Th. XVI, 5, 5.

²) So anscheinend Seeck, Untergang V, 137.

³) In seiner vorbischöflichen Bearbeitung des Josephus setzt er an die Stelle der Iberer des Originals (II, 374) charakteristischer Weise die »Pannonii« als Typus der Barbaren ein (II, 9, 129): Weyman, Arch. f. lat. Lexikogr. XIV, 1906, S. 53; vgl. auch Exam. II, 3, 12.

verquickt waren, ließen sich politische und kirchliche Fragen in der Tat nicht mehr scheiden¹, und man wird darin weniger eine Torheit als eine unvermeidliche Notwendigkeit erblicken müssen, deren religiöse Heillosigkeit Ambrosius allerdings am allerwenigsten zu empfinden scheint.

Schon 378 hatte er den Kaiser am Schlusse von *De fide* darauf aufmerksam gemacht, man täte klug daran, in dem bevorstehenden Kampfe vor allem auf den reinen Glauben zu achten und nicht der Waffengewalt allein zu vertrauen. Mit dem Schild des Glaubens, mit dem Schwert des Geistes ist über die Goten der Sieg zu erringen; denn sie sind Gog, gegen den Ezechiel prophezeit hat², und der Zorn des Himmels hat es gewollt, daß die Treue zum römischen Reich nur dort gebrochen wird, wo sie Gott vorher gebrochen war³. Die Ketzer setzen dem eindringenden Reichsfeind kein festes Bollwerk entgegen; wo die Ketzer sind, da folgen die Barbaren nach⁴. Dieser Gedanke gibt den erbaulichen Ausführungen ihr politisches Schwergewicht und steht hinter dem Gesichtspunkt einer offenbaren göttlichen Bestrafung für den Irrglauben. Er verfehlte seine Wirkung nicht, mochten auch die Illyrier gegen diese Argumentation vergeblich als einen Aberglauben protestieren⁵.

Wenn sich Gratian von der Richtigkeit dieses Gedankenganges jetzt überzeugen ließ, so war dazu die verbesserte politisch-strategische Lage die wesentlichste Voraussetzung. Er hatte zu Anfang des Jahres den spanischen General Theodosius für den Osten zum Mitkaiser ernannt, und seitdem besaß

¹) Vgl. Burckhardt, S. 395 f.; Ranke, S. 182.

²) Diese Auslegung des Ezechiel tadelt sowohl Hieronymus, In Ezech. XI praef. und Quaest. Hebr. 10, als auch Augustin, *De civ. dei* XX, 11.

³) *De fide* II, 16, 139.

⁴) *Ebd.* II, 16, 140.

⁵) Vgl. Diss. Max. P. 300 § 13 S. 69 (Zitat aus Cypr. adu. Demetr.): *«quod bella crebrius surgant, quod lues, quod fames seuiant, quodque imbres et pluuias serena longa suspendant nobis inputari»* — quod et tu, o Ambrosi, fecisse conprobaris, etiam uastationem barbarae incursionis nobis applicans. . . .

man wieder einen tüchtigen Feldherrn, der der Situation gewachsen schien und bald auch die ersten Erfolge erzielte. Hinzu kam, daß Theodosius nicht nur ebenso wie Gratian persönlich ein überzeugter Nicäner war, sondern auch die kirchenpolitische Lage mit ganz anderer Klarheit übersah. Er war aus dem einen wie aus dem anderen Grunde entschlossen, seine Kirchenpolitik im nicänischen Sinne zu regeln¹. Man konnte also bei einer Durchführung des Mailänder Edikts seiner vollen Zustimmung gewiß sein. — So kam es zunächst in der illyrischen Frage zu einem engen Zusammengehen von Staat und nicänischer Kirche. Die aggressive Kirchenpolitik, die Ambrosius in den folgenden Jahren betrieben hat, ist ohne Unterstützung der Regierung nicht zu denken. Die Frage, ob auch der Staat von diesem Vorgehen den erhofften Gewinn erntete, ist allerdings schwerer zu beantworten, aber doch wohl gleichfalls zu bejahen². Es ist nicht zu leugnen, daß hinfort jedes orthodoxe Bistum im Lande einen Pfeiler fester römischer Ordnung bildet³, vor dem gelegentlich selbst die Goten in scheuer Ehrfurcht zurückweichen⁴, und man kann es bezweifeln, daß die halbbarbarischen Homöer willens und in der Lage gewesen wären, dem Reiche den gleichen Dienst zu

¹) Über ihn s. u. S. 223 ff.

²) Vgl. zum Problem K. Holl gegen Gibbon: »Vom Altertum zur Gegenwart« S. 34.

³) Vgl. Jung, Geographie von Italien und dem orbis Romanus S. 133 über Illyricum: »Bemerkenswert ist, daß die von der römischen Regierung festgesetzten Provinzialgrenzen, namentlich in der Abgrenzung der kirchlichen Sprengel, bis auf die Umwälzungen unseres Jahrhunderts nachgewirkt haben«.

⁴) Vgl. die Geschichte von Acholios von Thessalonich, der, ein kleiner Leo I., die Goten durch seine Bitten zur Umkehr bringt: Ambr. ep. 15, 5—7 clero Thessalon. — Paul. Nol., poema XVII ad Nicetam redeuntem in Daciam, Ml. LXI, 488/89, v. 261 sqq.:

Orbis in muta regione per te
Barbari discunt resonare Christum
Corde Romano placidaque casti
Uivere pace.

Über die abergläubische Ehrfurcht der Germanen vor Ambrosius selbst vgl. Paul., Vit. Ambr. 30.

leisten¹. So öffnet der »arianische« Bischof von Mursa, noch ehe der volle Druck staatlicher Verfolgung zur Auswirkung kommt, den Goten die Tore seiner Stadt², und derartige Fälle blieben später gewiß erst recht nicht vereinzelt. Schon jetzt beginnt die Entwicklung der arianisch-homöischen Kirche zur Kirche der Germanen im Gegensatz zu der nicänischen Kirche, die die Kirche des Reiches und der Römer ist.

Für Ambrosius ist die naive Art charakteristisch, mit der er christlich und barbarisch als Gegensatz, christlich und römisch demgemäß als zusammengehörige Größen betrachtet³. Er bekämpft die barbarische Ketzerei auch als Kulturmensch und als Patriot. In der Heidenmission hat er so unbedenklich wie nur je ein deutscher Erzbischof des Mittelalters die Geschäfte der Politik mit besorgt⁴. Wenn Ambrosius in dem Kampfe dieser Jahre gerade die politischen Gesichtspunkte in den Vordergrund rückt, so spricht er zwar zunächst im Hinblick auf die Regierung, die er dadurch gewinnen will, aber zugleich auch mit unmittelbarer eigener Leidenschaft. Der consularis von ehemals ist in dem christlichen Bischof Ambrosius durchaus lebendig geblieben⁵. —

¹) Schon Valens hatte s. Zt. Vetricio von Tomi nach Soz. VI, 21, 5 die Rückkehr erlaubt, weil er sonst unter den orthodoxen »Skythen«, die er als Bollwerk gegen die Barbaren brauchte, Unruhen befürchtete.

²) Ep. Maxim. tyr. ad Grat. Aug. (coll. Avell. I, 3); Ambr. ep. 10, 9 (»Benedictus«); dazu Tillemont X, 102; s. darüber u. S. 64 f. Über dies Ereignis läßt sich chronologisch nur soviel sicher sagen, daß es noch vor das Konzil von Aquileja fällt (381). Aber auch die Ausführungen des Ambrosius am Schluß von De fide II (s. o. S. 46) zeigen — ihre böswillige Tendenz zugegeben — ganz deutlich, daß die gotischen Sympathien der Homöer älter sein müssen als die gratianische Unterdrückungspolitik.

³) Vgl. ep. 10, 9 »Benedictus«, Ml. XVI, 983 sq.: . . . quod sine dubio non solum in sacerdote sacrilegium, sed etiam in quocunque christiano est: etenim abhoriet a more Romano . . .

⁴) In späteren Jahren ersuchte eine heidnische Markomannenkönigin Ambrosius um Unterweisung im Christentum. Ad quam ille epistolam fecit praeclaram in modum catechismi, in qua etiam admonuit, ut suaderet uiro Romanis pacem seruare. qua accepta epistula mulier suavit uiro, ut cum populo suo se Romanis traderet; Paul. 36, Krabinger p. 19.

⁵) Über Ambrosius und die Rassenfrage siehe Anhang III.

Ende 379 beginnt ein erneutes Vordringen der nicänischen Kirche in Illyrien, und Ambrosius ist die Seele dieser Restaurationsbewegung. Die Ereignisse, um die es sich dabei handelt, sind im einzelnen zum Teil nicht genau datierbar. Aber sie liegen doch alle vor dem Konzil von Aquileja (381). Dieses stellt mit seiner Verdammung der beiden angeblich letzten Arianer des Abendlandes also keinen vereinzelteten Ketzerprozeß dar. Es bildet vielmehr den Schlußstein einer langen und zum Teil sehr bewegten Arbeit des Ambrosius, deren Einzelheiten zwar vielfach dunkel, deren innerer Zusammenhang aber unverkennbar ist.

Schon das Erscheinen des ersten Teiles von Ambrosius' Schrift »Über den Glauben« (378) war im homöischen Illyrien mit Recht als eine Herausforderung aufgefaßt worden. Der darin namentlich angegriffene¹ Bischof Palladius von Ratiara in Pannonien antwortete mit einer heftigen Kampfschrift, in der er Ambrosius als Übeltäter, Phrasenheld, Ketzer und Bibel-feind bezeichnete². Es scheint, daß er diesen schon damals nicht mehr als vollgültigen Bischof ansah³. Ambrosius erwiderte mit einer neuen dogmatischen Abhandlung »Über den Glauben« (De fide III—V), die die Fortsetzung der früheren Schrift bildete und ebenfalls dem Kaiser gewidmet war. Darin suchte er den Angriff des Palladius und vielleicht noch anderer Arianer zu widerlegen, deren »verderbte Gesinnung sich gemüßigt fühlt, Fragen über Fragen aufzuwerfen«⁴. Doch blieb es nicht bei dieser rein literarischen Auseinandersetzung.

¹) De fide I, 6, 54.

²) Fragmente in der Diss. Max. P. 336''—337, §§ 84—87 S. 79 f.; dazu Kauffmann, S. XXXV f.

³) Wenigstens ging aus seiner Schrift der geistliche Rang des Ambrosius nicht deutlich hervor; vgl. Vigilius Thaps., Contra Arian. etc. II, 50, Ml. LXII, 230: . . . Ambrosius, contra quem Palladius, Arianæ perfidiae episcopus, dum iam credo ille sanctus humanis rebus fuisset exemptus, in refutatione dictorum eius quaedam credidit conscribenda. — Auf das gegen das Konzil von Aquileja gerichtete spätere Werk des Palladius (s. u. S. 80 f.) kann dieser Satz natürlich nicht bezogen werden.

⁴) De fide III, 1, 2.

375 waren in Sirmium, wenn wir recht unterrichtet sind, nur einige wenig bedeutende Homöer verurteilt worden; jetzt gelang es, die wiederaufgelebte Ketzerei an einem entscheidenden Punkte zu treffen. In der Hauptstadt von Dalmatien, der alten diokletianischen Residenz Salona, hielt sich der Bischof der Stadt, Leontius, zu den Arianern¹. Es gelang, eine italienische Synode zustande zu bringen, die von Ambrosius geleitet wurde²; Leontius wurde verhört, für schuldig befunden und seines Amtes entsetzt. Auch der hier persönlich nicht anwesende Damasus von Rom spielte bei diesen Vorgängen eine Rolle³.

In einem zweiten Fall erscheint Ambrosius bereits völlig selbständig. Um 380 (?)⁴ war der Bischofssitz von Sirmium erledigt. Sirmium war die wichtigste Zentrale von Westillyrien, seine Besetzung mit einem homöischen oder homousianischen Kandidaten mußte für das ganze Gebiet von größter Bedeutung sein. Ambrosius entschloß sich daher, persönlich von Mailand aus hinzueilen, um die Wahlhandlung in seinem Sinne zu leiten. Aber da trat ihm eine unerwartete Gegnerin entgegen. Die Kaiserin Justina, Valentinians I. zweite Frau und Gratians Stiefmutter, scheint sich nach dem Tode ihres Gatten nur widerwillig von der großen Politik zurückgezogen zu haben und residierte seitdem in Illyrien⁵. Sie war von

¹) Dies ergibt sich aus der Art, wie Palladius über seine Verurteilung spricht, Diss. Max. P. 344'' § 126 S. 87: *sed nec uos iudicii uestri iniuriam estis religioso dolore persecuti...*

²) Abgesehen davon, daß Ambrosius der Metropolit war, geht dies daraus hervor, daß Palladius auch in diesem Zusammenhang immer ihn in erster Linie — und dann seinen Anhang — im Auge hat.

³) S. u. S. 99.

⁴) Zur Frage der Datierung: Rauschen, S. 80. Das Auftreten Justinas spricht dafür, daß Gratian damals nicht mehr in Illyrien war.

⁵) Für eine Anwesenheit Justinas in Illyrien Broglie, p. 41 und anscheinend auch Zeiller, p. 309. 338. Außer unserem Ereignis s. Amm. Marc. XXX, 10, 4; danach befand sich Justina schon beim Tode Valentinians I. in der Villa Murocincta in Pannonien, hundert Meilen von Brigetio. — Um ihretwillen war Gratians echte Mutter von Valentinian I. verdrängt oder verstoßen worden; Sokr. IV, 31, 13—17, dazu Seeck in: Pauly-Wissowa X, 2 Sp. 1337f. Es ist also sehr ver-

Haus aus antinicänisch gesinnt oder war es doch hier geworden, und als Ambrosius in Sirmium erschien, hatte sie sich bereits für den »arianischen« Bischofskandidaten entschieden, der auch im Volke die Mehrheit für sich gehabt haben wird. Daher machte sie im Bewußtsein ihrer kaiserlichen Würde den Versuch, Ambrosius gewaltsam aus der Kirche zu vertreiben, um dann die Weihe ihres Günstlings ungestört vollziehen zu lassen. Es kam zu Tumulten, die für Ambrosius zeitweilig recht gefährlich zu werden drohten, aber er ließ sich nicht einschüchtern. Dem Toben der Menge setzte er das Recht des Priesters mit Würde und Unerschrockenheit entgegen ¹. Schließlich soll ein rechtzeitig einsetzendes Wunder den Kampf entschieden haben. Jedenfalls konnte die Ordination eines rechtgläubigen Bischofs vollzogen werden, und die letzte Vertreterin des verflossenen valentinianischen Regimes mußte vor Ambrosius das Feld räumen. Im Jahr 381 nahm Bischof Anemius von Sirmium als Führer der wenigen illyrischen Nicäner, die erschienen waren, schon am Konzil von Aquileja teil ².

Streng genommen hatte Ambrosius in Pannonia Valeria freilich nicht die geringsten metropolitanen Rechte für sich geltend zu machen ³, und seine Einmischung in Sirmium beruhte auf einem Übergriff. Nach der späteren Polemik des Palladius scheint es wahrscheinlich, daß sein Vorgehen in Illyrien schon damals als eine Art Anmaßung einer ober-

ständig, daß zwischen Gratian und Justina Feindschaft, zum mindesten kein näheres Verhältnis bestand. Was Schiller II, 401 über die Rolle berichtet, die Justina damals in der inneren Verwaltung gespielt haben soll, ist mit nichts zu belegen.

¹) Paul. 11.

²) Vgl. Gest. concil. Aquil. 1. 76.

³) Pannonien gehörte politisch nicht mehr dem Mailänder Verwaltungsbezirk an (Pauly-Wissowa, Suppl. III Sp. 1251); daher richtig schon Tillemont X, 122: Il n'avoit point besoin pour cela d'autre autorité et d'autre raison que de son zèle . . . — Alle Versuche, aus den sirmischen Vorgängen von 380 die mailändische Kirchenhoheit zu erweisen (Ughelli, Italia sacra IV, 52; Cipolla, p. 59), beruhen dem gegenüber auf einem Zirkelschluß.

bischöflichen Stellung empfunden und als solche zurückgewiesen wurde. Die Gewalt, heißt es hier, mit der Ambrosius in Aquileja über die Illyrier das Urteil fällte, war willkürlich angemaßt¹. Es wird heftig bestritten, daß Mailand eine einzigartige Lehrinstanz, einen die übrigen Städte überragenden Bischofssitz vorstelle². »Weder bist du unser Richter, Ambrosius, noch kann dein verschworener Anhang den Namen eines Konzils beanspruchen«³. Auch nach den von Ambrosius selbst redigierten Akten des Konzils bestreitet ihm Palladius jedes Recht, als Richter der Illyrier von diesen Auskunft zu verlangen⁴.

Für das erste waren diese persönlichen, hierarchischen Erfolge des Ambrosius noch ebensowenig gesichert wie der volle Sieg des orthodoxen Bekenntnisses selbst. Schon 380 erfolgt ein Rückschlag, der mit den Vorgängen auf dem illyrischen Kriegsschauplatz wiederum in nächstem Zusammenhang steht. Die Entwicklung verläuft in auffallender Paral-

¹) Diss. Max. P. 343 § 119 S. 86: ... praesumta potestate iudicat.

²) Diss. Max. P. 337'' § 89 S. 81 über das Konzil v. Aquileja: ... licet concilium non esset, sicuti et angustiae secretari, in quo conuentum est, sed et episcopi ciuitatis eius, quae pro uestro speciali fastu altissimo pulpita extat singularis, et uicinae sedis testatur proprietas. Die obige Interpretation scheint mir dem Satz einen verständlichen Sinn zu geben (Kauffmann, S. 110 zu S. 81, 5: »das einzelne verstehe ich nicht«). Eine Härte liegt darin, daß »angustiae secretari, in quo conuentum est« nicht ganz konzinn zu »testatur« als Subjekt bezogen, bzw. ein dem Sinne nach »testatur« entsprechendes pluralisches Prädikat ergänzt werden muß. Palladius bestreitet den Konzilscharakter der Versammlung 1. wegen der ungünstigen Beschaffenheit des Versammlungsraumes (angustiae); 2. wegen der eigentümlichen Beschaffenheit (proprietas) des Bischofs derjenigen Stadt, die nach der anmaßenden Meinung von Palladius' Gegnern (pro uestro speciali fastu altissimo) einen hervorragenden Lehrstuhl (Kanzel) darstellt, d. h. Mailand; Ambrosius gilt Palladius überhaupt nicht als rechtmäßiger Bischof (Diss. Max. P. 348'' § 140; vgl. u. S. 64); 3. wegen des Tagungsortes: Aquileja ist nichts als ein nachbarlicher Bischofssitz (uicinae sedis proprietas) und daher kein würdiger Ort für ein übergeordnetes geistliches Gericht (?).

³) Diss. Max. P. 343'' § 122.

⁴) Gest. concil. Aquil. 11.

lelität mit den Ereignissen von 378/79 und ist von diesen auch nicht immer scharf auseinandergehalten worden.

Zunächst gilt es, einen Blick auf die Stellung zu werfen, die mittlerweile Theodosius in der religiösen Frage eingenommen hatte. Gratian ließ sich von Ambrosius lenken; Theodosius ist schon damals der Kaiser, der das, was Ambrosius kirchenpolitisch wollte, selbständig erkannte und vom Standpunkt des Staatsmannes aus in Angriff nahm. Seine Persönlichkeit tritt von nun an immer mehr in den Vordergrund.

Nach Gratians Rückmarsch nach Gallien (August 379) hatte Theodosius noch einige weitere militärische Erfolge errungen und konnte schon Ende des Jahres in Thessalonich Quartier beziehen. Hier erließ er, von einer schweren Krankheit genesen, nun auch seinerseits ein Ketzeredikt (27. Febr. 380), das dem Mailänder Edikt Gratians entsprach, ja darüber noch hinausging. Der Schritt von der unbestimmt unionistischen Einheitskirche zum staatskirchlichen Dogmatismus ist von Theodosius wirklich vollzogen. Die Zugehörigkeit zur einen, streng bekenntnismäßig bestimmten kirchlichen Gruppe wird zur staatsbürgerlichen Pflicht gemacht, Reichszugehörigkeit und Katholizismus, und dies heißt Nicänertum strengster Färbung, werden grundsätzlich in eins gesetzt. Dadurch wird das Edikt zur Grundurkunde des neuen Staatskirchentums und eröffnet später mit Recht den Codex Justinianus. Der Wortlaut ist folgender: »Wir wünschen, daß alle Völker, welche unter dem milden Regimente unserer Huld stehen, dem Glauben angehören, der vom heiligen Apostel Petrus den Römern überlassen worden ist und seitdem bis auf den heutigen Tag verkündigt wird. Diesem Glauben hängen, wie ersichtlich, der erhabene Priester Damasus und Bischof Petrus von Alexandrien an, ein Mann von apostolischer Heiligkeit. Wir sollen also in Übereinstimmung mit der Ordnung der Apostel und der Lehre des Evangeliums an die Gottheit des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes glauben,

die zur göttlichen Trinität in gleicher Majestät zusammengeschlossen sind. Wir befehlen, daß, wer dieser Satzung nachfolgt, den Namen eines katholischen Christen tragen soll. Die übrigen aber halten wir für wahnsinnige Toren. Sie haben mit ihrem abscheulichen Bekenntnis als Häretiker zu gelten, und ihre Verbindung soll nicht den Namen einer Kirche tragen. Zunächst haben sie die göttliche Rache, dann aber auch unsererseits die verdiente Strafe zu gewärtigen, gemäß dem Entschlusse, den wir nach dem Rate des Himmels gefaßt haben«¹.

Theodosius nimmt zum erstenmal in diesem Gesetz eine Art göttlicher Inspiration des Kaisers für sich in Anspruch (*motus, quem ex caelesti arbitrio sumpserimus*), die ihn fähig machen soll, in kirchlichen Fragen selbständig zu entscheiden. Wir stehen damit an den Anfängen des eigentlichen byzantinischen Caesaropapismus, und in diesem Sinne hat Theodosius auch die höchst gewalttätige Regelung der orientalisches-kirchlichen Verhältnisse in Angriff genommen. — Allein das Edikt hat noch eine andere Seite. Bei aller betonten Selbstherrlichkeit stellt der Kaiser doch keine neuen Glaubensentscheidungen auf, sondern er verhilft dem »wahren« Glauben zum Sieg, wie ihn die Kirche bewahrt und überliefert hat, — die Kirche aber nicht in unbestimmter Allgemeinheit, sondern namhaft gemacht in zwei bischöflichen Vertretern, die als die zuständigen Instanzen erscheinen, weil sie den Glauben sozusagen kraft apostolischer Succession geerbt haben. Damit hat Theodosius solche kirchlichen Stellen als maßgebend bezeichnet, die der absoluten Kaisergewalt ihrem Wesen nach entzogen sind. Er selbst begnügt sich damit, ihre Lehren entgegenzunehmen, um sie dann aller Welt als bindend aufzunöten. Hier setzt die abendländische Entwicklung, und hier setzt auch Ambrosius ein. Zunächst bedeutete das Edikt von Thessalonich freilich weniger ein eigentliches Gesetz als vielmehr nur das neue religionspolitische Programm der Regierung, das »allen Völkern« bekannt gegeben wird. Theo-

¹) C. Th. XVI, 1, 1; (C. Just. I, 1, 1).

dosius zögerte wohlweislich, die näheren Ausführungsbestimmungen dem Erlaß sofort folgen zu lassen. Ja, bald drohte sogar eine Wendung einzutreten, die wieder der versöhnlichen Unionspolitik von ehemals zum Siege verhelfen konnte. —

Schon im Frühjahr 380 waren die Barbaren unter Fritigern erneut in Macedonien eingefallen. Von hier aus hatten sie sich auch in den westlichen Reichsteil, nach Pannonien, ergossen und beim Versuch, ihnen zu begegnen, hatte Theodosius eine schwere Niederlage erlitten. Nur mit knapper Not rettete er sein Leben und zog sich mit den Trümmern seines Heeres nach Westen zurück, zu Gratian, bei dessen Truppen so zum zweiten Male die Entscheidung des Kampfes lag. Es ist ziemlich sicher, daß beide Kaiser persönlich in Sirmium zusammentrafen¹ und zu einigen gemeinsamen Gefechten vorgingen, in denen auch Erfolge erzielt wurden². Trotzdem blieb die Lage ernst, und so entschloß man sich, vielleicht auf Drängen des Theodosius, zum zweiten Male den illyrischen Ketzern — und den Ketzern überhaupt — taktisch entgegenzukommen. Die Not des Augenblicks erwies sich stärker als die persönliche Frömmigkeit und die kirchenpolitischen Pläne der Kaiser.

Im Sommer oder Herbst des Jahres (380)³ stellte man in beider Namen ein allgemeines Glaubenskonzil in Aussicht. Hier sollten die schwebenden Differenzen der dogmatischen Parteien nicht in gewalttätigen Mehrheitsbeschlüssen, sondern in freier theologischer Diskussion⁴ zur Sprache kommen, um dadurch einen friedlichen Ausgleich zwischen den Parteien

¹) Theodosius in Sirmium: C. Th. VII, 22, 11 vom 8. Sept. 380 = C. Just. XII, 47, 2; Seeck, Regesten S. 255.

²) Fast. Idat. zu 380.

³) Für die Datierung ist Seecks ohne Zweifel richtige Annahme maßgebend, daß der Plan des Konzils schon beim Zusammentreffen der Kaiser in Sirmium aufgetaucht sein muß (Untergang V, 144). Denn in Gallien hatte Gratian keine Veranlassung, ein allgemeines Konzil zu berufen, und das geplante Erscheinen der Orientalen bedurfte der Zustimmung des Theodosius.

⁴) Ambr. ep. X, 2 »Benedictus« Ml. XVI, 980: iuxta mansuetudinis uestrae praeceptum conuenimus sine inuidia multitudinis et cum affectu disceptationis.

im Sinne christlicher Verständigung zu ermöglichen¹. Als Ort der Tagung wurde Aquileja in Aussicht genommen², das sich als illyrisch-italienische Grenzstadt besonders empfahl. Doch sollten nicht nur die Illyrier und Abendländer, sondern auch die Bischöfe des Ostens auf diesem Konzil persönlich erscheinen³.

Gewiß kam man mit diesem Erlaß einem Wunsche der illyrischen Opposition entgegen, deren Anhänger nur so die Möglichkeit finden konnten, sich vor einem unparteiischen Forum zu rechtfertigen und »als Christen auszuweisen«⁴. Die Forderung eines allgemeinen Reichskonzils konnte aber auch vom nicänischen Standpunkt aus gerechtfertigt erscheinen. Zum letzten Male war dies 359 in Seleucia und Ariminum zusammengetreten, und damals war gerade das illyrische Homöertum zur offiziellen Staatskonfession erklärt worden. Solange man dieses Ketzerkonzil nicht auf einer gleichwertigen, d. h. ebenfalls allgemeinen Synode desavouiert hatte, ließ sich das homöische Bekenntnis immer noch als das eigentlich katholische hinstellen⁵. Insofern hätte es der Orthodoxie also nur sehr recht sein können, die Möglichkeit einer solchen Berufung ein für alle Mal aus der Welt zu schaffen. In der gegenwärtigen Situation war es indessen von vornherein klar, daß die Regierung nicht darauf allein ausging, die Illyrier zur Umkehr zu ermahnen, sondern daß sie auch umgekehrt auf die orthodoxe Kirche einen gewissen Druck ausüben wollte, um das in Aussicht gestellte Ziel einer »concordia« wirklich zu erreichen.

Die größte Gefahr drohte der nicänischen Sache von der versprochenen Teilnahme der Orientalen. Ihrer Rechtgläubig-

¹) Diss. Max. P. 298 § 3 S. 67: (Außer den Okzidentalern) uenire iusserant orientales, ut imperatorum auctoritate concordia fieret.

²) Gest. concil. Aquil. 3 MI. XVI, 955 sq. (Kaiserbrief): . . . conuenire in Aquileiensem ciuitatem . . . episcopos iusseramus.

³) Diss. Max. P. 298 § 3.

⁴) Ambr. ep. X, 4 »Benedictus«; Diss. Max. P. 308'' § 67 S. 76; vgl. auch die Polemik des Ambrosius, u. S. 69.

⁵) Vgl. H. v. Schubert, Das älteste germanische Christentum S. 10 ff.

keit war, aufs Ganze gesehen, keineswegs zu trauen, und wenn es den Illyriern gelang, mit ihnen gemeinsame Sache zu machen, so entstand ein fester antinicänischer Block, der den übrigen Abendländern unter Umständen sehr wohl gewachsen war. Man kann sich daher denken, welchen Eindruck der kaiserliche Plan bei den nicänischen Bischöfen und vor allem bei Ambrosius hervorrief. Die verfolgten Illyrier sollten jetzt mit einem Male volle Redefreiheit und gleichberechtigten Sitz auf einem Konzil erhalten, und dieser Plan der Regierung war allem Anschein nach sehr ernst gemeint. In Mailand selbst wurde eine orthodoxe Basilika mit Beschlag belegt, offenbar um sie den gegnerischen, arianischen Elementen zur Verfügung zu stellen ¹.

Ambrosius ließ sich diese Maßnahme gefallen. Er hütete sich wohl, dem Kaiser offen entgegenzutreten. Auch mochte er ahnen, in welcher politischen Zwangslage dieser sich selbst befand. In diese Zeit (380) fällt die Widmung des zweiten, gegen Palladius gerichteten Teiles »über den Glauben« an Gratian. Eine deutliche Anspielung auf das drohende Konzil ist daraus nicht zu entnehmen, so daß die Schrift wohl noch vor das offizielle Bekanntwerden des kaiserlichen Entschlusses anzusetzen ist. Immerhin fällt es auf, wie häufig darin ein bestimmter Gedanke begegnet und polemisch gegen die Arianer gewandt wird, nämlich: daß Argumentieren und Disputieren, also diejenige Taktik, die auf einem Aussprachekonzil allein in Frage kommen konnte, überhaupt keine angemessene Form sei, heilige Dinge zu behandeln ², weil — so lautet eine spätere

¹) S. De spir. s. I, 1, 19—21, wo Ambrosius (Frühjahr 381) für deren Rückerstattung dankt. An dieser Stelle hat das Ereignis seinen Platz. Was Richter, S. 501 ff. und jüngst wieder Mamone, Didaskaleion N. S. II, p. 11 über ein angebliches Eingreifen der Justina berichten — vorsichtiger dachte allerdings auch schon Tillemont X, 124 an ihren Einfluß —, ist Phantasie; vgl. o. S. 50, Anm. 5.

²) Vgl. etwa De fide III, 1, 2; IV, 2, 26; 4, 46; 8, 78; V, prolog. 6; 18, 221. Die Schrift klingt in die Mahnung an »Arius« aus, sich mit seinem bescheidenen Wissen nicht in so lächerlicher Weise aufzublähen und, sich im Drecke wälzend, Dinge zu behaupten, die selbst einem Paulus zu hoch waren: De fide V, 19, 237.

Formulierung des Ambrosius — »der philosophische Streit mit üppigen Worten prunkt, die Frömmigkeit aber die Furcht Gottes beobachtet«¹.

Bald zeigte es sich, daß Ambrosius mit seiner abwartenden Stellungnahme die richtige Taktik verfolgt hatte. Die Schwankungen, die die kaiserliche Religionspolitik in den Jahren von 378 bis 380 erlitten hatte, waren im Grunde doch nichts als von der Not erpreßte Konzessionen gewesen. Sie waren den Ketzern wohl zeitweise zugute gekommen, aber mit der Besserung der politischen Lage endete auch die kaiserliche Toleranz. Im Herbst 380 kam ein Vertrag mit den Goten zustande, und schon Ende November desselben Jahres konnte Theodosius wie ein Sieger in Konstantinopel einziehen. Jetzt begann er mit den Grundsätzen seines ersten Ediktes in vollem Umfang ernst zu machen. Der bisherige Bischof von Konstantinopel wurde aufgefordert, das Nicänum zu bekennen, und als er sich weigerte, aus allen Kirchen der Stadt ohne Gnade verwiesen². Bereits am 10. Januar 381 erschien ein Edikt, das die Verhältnisse des ganzen Reiches im gleichen Sinne zu regeln befahl. Noch ausführlicher wie im Vorjahre wurde darin der Inhalt des Nicänums rekapituliert und dessen Gegnern als erklärten Ketzern jedes Anrecht auf die Kirchen feierlich entzogen³. Die Partei, welche seit Konstantins Zeiten ohne Unterbrechung die unterdrückte und benachteiligte gewesen war, wurde mit einem Schlage im ganzen Ostreich zur Herrschaft gebracht, und die eigentlichen Staatskirchlichen des Valens und Konstantius waren entrechtet. Diese neue Ordnung wurde mit einer Rücksichtslosigkeit zur Geltung gebracht, gegen die die »Verfolgungen« des Valens milde zu nennen sind. Nicht bloß in Konstantinopel konnte der neue nicänische Bischof nur unter militärischer Bedeckung in die Kirchen einziehen; überall im Lande entstanden Unruhen, die jedoch niedergeschlagen wurden⁴. Theodosius

¹) Enarr. in psalm. XXXVI, 28.

²) Socr. V, 7, 4—11; Soz. VII, 5—7.

³) C. Th. XVI, 5, 6.

⁴) Die Quellen bei Seeck, Untergang V, 487 zu 143, 3.

lag daran, endlich eine klare Situation zu schaffen, und Morgen- und Abendland auf die gleiche dogmatische Grundlage zu stellen. Schon für den Mai desselben Jahres berief er ein Konzil nach Konstantinopel, das nur von den Bischöfen »seines Glaubens« beschickt werden sollte, und zu dem er die Tagesordnung selbst vorschrieb¹. — Zur gleichen Zeit, wo im Osten Theodosius in dieser Weise seine Kirche kommandierte, wurde auch im Westen die entsprechende Entwicklung zu Ende geführt — aber nicht durch einen Kaiser, der die Bischöfe, sondern durch einen Bischof, der seinen Kaiser lenkte.

Zunächst äußerte der Friedensvertrag mit den Goten im Abendland seine kirchenpolitische Rückwirkung nicht ganz so rasch wie im Osten. Auf seinem Rückweg von Sirmium nach Trier berührte Gratian Mailand überhaupt nicht oder nur sehr flüchtig. Es war Ambrosius nicht möglich gewesen, wie im Jahr 379 einen sofortigen Widerruf der ketzerfreundlichen Regierungsmaßnahmen zu veranlassen. Auch die Basilika blieb beschlagnahmt, und formell war die Regelung der Glaubensfrage immer noch von dem zu erwartenden freien Konzil in Aquileja abhängig gemacht².

Doch im Grunde hatte daran auch Gratian schon jedes Interesse verloren. Im rechtgläubigen Gallien erschien ihm das Konzil als eine illyrische Grenzangelegenheit, um die er sich nicht weiter bekümmerte. Die Frage wurde erst wieder aktuell, als er im Frühjahr 381 seinen Regierungssitz für die Dauer nach Italien verlegte und hier abwechselnd in Aquileja

¹) Socr. V, 8, 1.

²) Vgl. die Gegenüberstellung der beiden Reichshälften bei Ambr. ep. XII, 1 »Quamlibet«, Ml. XVI, 988: . . . omnes ecclesiae dei, maxime quae per orientem, catholicis restitutae sunt; in occidentalibus autem partibus uix duo haeretici, qui obuiare possint sancto concilio, sint reperti. Hier schuf also erst das Konzil von Aquileja die endgültige Regelung.

und Mailand Hof hielt¹. Mit der Zeit gewann Mailand das Übergewicht und war so wieder wie zu Konstantius' Zeiten die kaiserliche Residenz des Abendlandes geworden. Für Ambrosius beginnt damit die Periode seiner größten kirchenpolitischen Machtenfaltung.

Noch vor Ostern 381² hielt er vor Gratian eine Predigt über den heiligen Geist, die den überraschenden Erfolg hatte, daß die sequestrierte Basilika wieder den Nicänern übergeben wurde und Gratian damit, wie Ambrosius sagt, vor aller Welt offen bekannte, daß »bei seinen bis zu einem gewissen Grade ungleichen äußeren Maßnahmen die innere Einstellung doch immer die gleiche war«. ³ Bald danach konnte ihm sein Bischof versprochenermaßen⁴ ein neues Werk widmen, das noch deutlicher zeigt, wie es bei Hofe in Wirklichkeit um die Sache der Ketzer stand. In der Einleitung weist Ambrosius lobpreisend auf die Vorgänge hin, durch die in Rom, Alexandria und Antiochia und vor allem in Konstantinopel Tausende für das Osterfest gereinigt seien: »Denn auch Konstantinopel nahm schon das Wort Gottes an und erfuhr von Gottes Urteil die augenscheinlichsten Beweise: solange es noch das arianische Gift in seinem Innern bewahrte, wurde es durch die Kriege aus nächster Nähe geschreckt, und der Lärm der feindlichen Waffen umtobte die Stadt; später aber, als es die Abtrünnigen vom Glauben von sich gewiesen hatte«, blieben die glänzendsten Erfolge nicht aus⁵. Mit diesen Worten geht Ambrosius zu seinem Thema über. Über den Sohn Gottes bedarf es keiner weiteren Unterweisung, denn Gratian ist darüber schon so wohl unterrichtet, daß er selbst anfängt zu lehren (!). Nur die Gleichwesentlichkeit des Geistes gilt

¹) Vgl. Seeck, Regesten S. 256, 258.

²) Nach der Datierung von De spir. s. bei Rauschen, S. 110 Anm. 6.

³) De spir. s. I, 1, 21.

⁴) Vgl. ep. Gratiani 3, Ml. XVI, 914: rogo te, ut des mihi ipsum tractatum, quem dederas, augendo illic de spiritu sancto fidelem disputationem. — Durch De fide III—V war dieser Bitte noch nicht entsprochen: vgl. De fide III, 1, 2.

⁵) De spir. s. I, prolog. 17. Mit den letzten Worten spielt Ambrosius auf den Besuch des Athanasius in Konstantinopel an (Januar 381).

es noch zu erhärten. Allein mit Staunen muß Ambrosius konstantieren, daß auch hierin der Schüler den Lehrer bereits überflügelt hat, und während dieser über den Geist erst predigen will, Gratian ihn bereits betätigt hat. »Denn anders können wir es nicht ausdrücken: es war eine Gnade des heiligen Geistes, daß du ohne irgend jemandes Vorwissen die Basilika plötzlich zurückgabst«. ¹

Eine ernsthafte Gefahr für die nicänische Kirche bestand nicht mehr, und jetzt war die Zeit gekommen, wo Ambrosius seinerseits die Konzilsforderung seiner Gegner aufnahm und dem schon gewonnenen Siege damit nachträglich die Krone aufsetzte, indem er ihm formelle kirchliche Bestätigung verschaffte. Unter seinen Händen wird das freie Konzil zum abschließenden Triumph der orthodox-nicänischen Kirche und zum Gegenteil von dem, was es seiner ursprünglichen Bestimmung nach sein sollte. Wie bei allen Konzilien ist auch in Aquileja die Vorgeschichte die Hauptsache.

Vor allem galt es, die gefährliche Teilnahme der Orientalen zu verhindern. Diese Frage konnte mit einem gewissen Schein des Rechts als erledigt gelten, nachdem für den Osten das Konstantinopeler Teilkonzil schon berufen war. Ambrosius stellt sich auf den Standpunkt, daß es dem alten kirchlichen Brauch entspräche, wenn Ost- und Westkirche getrennt verhandelten. Zwar wurde der praefectus praetorio Syagrius vom Kaiser trotzdem beauftragt, den Osten über das bevorstehende Konzil zu informieren ²; aber offenbar ist dieser Befehl in einer so wenig einladenden Form erfüllt worden, daß hier niemand daran dachte, sich nach Westen auf den Weg zu machen.

¹) De spir. s. I, 1, 19 sq. Die Wendung: »praesertim cum ita te assertione huiusmodi testificatus sis proxime delectatum« muß auf den ersten Satz, der von der Allmacht des Geistes handelt, bezogen werden, nicht mit Richter, S. 502 auf ein Versprechen des Ambrosius, das gewünschte Werk verfassen zu wollen.

²) Gest. concil. Aquil. 7.

Wußte dies Gratian? Oder hat Theodosius die unbequeme Einladung von sich aus unterschlagen? Beides ist möglich, aber es hat doch den Anschein, als läge unabhängig von den Kaisern eine Intrige des Präfekten vor, bei der auch Ambrosius beteiligt war. Wir wissen, daß Ambrosius zum mindesten später mit Syagrius zusammen gearbeitet hat ¹, und da dieser schon vor Gratian im Jahr 380 nach Mailand gekommen war ², hatte er hier gewiß schon reichlich Gelegenheit gehabt, ihn kennenzulernen und kirchenpolitisch mit ihm Fühlung zu nehmen. Auch Syagrius war ein eifriger Nicäner ³. Jedenfalls erhebt Palladius in Aquileja den Vorwurf, Ambrosius habe das Generalkonzil sabotiert ⁴, und die Art, in der sich dieser verteidigen muß, wirkt verdächtig. Ambrosius verweist auf die angeblich traditionelle Scheidung der Reichshälften und bemerkt, daß der Präfekt ja nichtsdestoweniger ein Schreiben an den Osten übermittelt habe, demzufolge von den griechischen Bischöfen kommen konnte, wer wollte ⁵. Als Palladius sich aber mit dieser Antwort nicht abspeisen lassen will und darauf beharrt, der Kaiser habe es ihm persönlich bezeugt, daß die Orientalen zum Konzil befohlen worden seien ⁶, zieht sich Ambrosius noch mehr zurück und meint bloß, gewiß habe der Kaiser das Erscheinen der Orientalen befohlen, indem er sie doch nicht gehindert habe, zu erscheinen. Auf eine weitere Diskussion der Frage läßt er sich aber nicht mehr ein ⁷. Irgend etwas ist hier also wohl nicht in Ordnung gewesen.

Wie diese Zusammenhänge im einzelnen nun auch gewesen sein mögen, jedenfalls war mit der Aussperrung der Orientalen das Schicksal der Illyrier im Grunde schon entschieden. Noch Jahre später hat es sie gewurmt, daß man

¹) Diss. Max. (Palladius) P. 343" § 121.

²) Vgl. Symmachus, ep. I, 102 ed. Seeck p. 41 und dazu praef. p. CXII.

³) Dies geht aus der Art hervor, wie Palladius von diesem »Eber« im Weinberg des Herrn (Συ-agrius) spricht; Diss. Max. P. 343" § 121.

⁴) Gest. concil. Aquil. 6. 8.

⁵) Gest. concil. Aquil. 7.

⁶) Ebd. 8; vgl. u. S. 68.

⁷) Ebd. 8. 9. 11.

dadurch »den Heiligen, die anklopften, die Wege zum Konzil verlegt hatte«. ¹ Ein Generalkonzil war versprochen worden; aber was schließlich zustande kam, war nicht viel mehr als eine oberitalienisch-westillyrische Provinzialsynode, auf der Ambrosius als Metropolit das Wort führte. Erst unmittelbar vor ihrem Zusammentritt ² erschien ein neues kaiserliches Edikt, das die veränderte Situation mit einem Schlage enthüllte, und die Rolle, die Ambrosius bei dieser Wendung gespielt hatte, ausdrücklich hervorhob. Es heißt darin: »Der durch sein persönliches Verdienst und seine Gottesfurcht gleich hervorragende Bischof Ambrosius von Mailand hat uns folgendes dargelegt: wo die Wahrheit, wenigen überlassen, keinen Schaden nehme, da bedürfe es keiner zahlreichen Teilnehmerschar, sondern er und die Bischöfe der italienischen Nachbargebiete würden überreichlich genügen, um die widerstrebenden Gegner in ihren Behauptungen zu widerlegen. Infolgedessen glaubten wir, davon Abstand nehmen zu sollen, ehrwürdigen Männern (durch eine Berufung zum Konzil) beschwerlich zu fallen. Es braucht also kein durch Krankheit geschwächter, kein in löblicher Armut beschränkter Geistlicher seine Heimat zu verlassen«. ³ Dennoch soll diese Verfügung keinen Widerspruch zur ursprünglichen Fassung des Befehls enthalten ⁴ — eine Phrase, die natürlich niemand ernst nehmen konnte. Tatsächlich war jetzt nicht nur das Scheinbild eines allgemeinen Konzils zerstört, sondern die Illyrier wurden auch von vornherein als die schuldigen Störenfriede hingestellt und in eine wenig hoffnungsvolle Verteidigungsstellung gedrängt. Dagegen wurde Ambrosius mit dieser Kundgebung des allerhöchsten Vertrauens ein Rückhalt gegeben, bei dem er die gegnerischen Angriffe nicht mehr zu fürchten brauchte und andererseits der

¹) Maximin, Diss. P. 308'' § 66.

²) Palladius wußte bei seiner Ankunft noch nichts davon oder konnte wenigstens so tun: Gest. 11: sic Itali soli iussi sunt conuenire?

³) Gest. concil. Aquil. 4.

⁴) Ebd. 4: Neque sane nunc aliter iubemus ac iussimus non inuertentes praecepti tenorem, sed superfluum conuenarum copiam recolentes.

blinden Gefolgschaft aller orthodoxen Bischöfe völlig gewiß sein konnte. Nichtsdestoweniger gab man sich auch weiter den Anschein, ein ehrliches Konzil der freien Aussprache eröffnen zu wollen.

Ambrosius hatte die Sicherung nötig. Verschiedene Anzeichen sprechen dafür, daß die Agitation der illyrischen Ketzer gegen seine Person seit 378 nicht geringer geworden war. Ja man scheint hier, anknüpfend an die Mängel seiner Ordination, dem »Katechumenen« auf dem Bischofsthron den bischöflichen Anspruch nun ganz allgemein bestritten zu haben und erklärte den Sitz des weiland Auxentius für verwaist ¹. — In diesem Zusammenhang spielt ein gewisser Julianus Valens eine Rolle. Er war früher Bischof der Arianer in Pettau ² gewesen. Jetzt tritt er in Mailand auf und spielt hier, ohne den formellen Rang zu besitzen ³, doch tatsächlich die Rolle eines ketzerischen Gegenmetropolitanen gegenüber Ambrosius. Als solcher konspiriert er mit allen diesem feindlichen Kreisen ohne Rücksicht auf Religion und Konfession ⁴. War Ambrosius 380 nach Illyrien vorgestoßen, um die rechtgläubige Sache durch seine unbefugten Ordinationen zu stärken, so beginnt man ihm jetzt mit gleicher Münze zurückzuzahlen. Valens weicht sich allenthalben in Ambrosius' eigenstem Kirchengebiet arianische Suffragane ⁵. Vor allem ist aber eines interessant: Valens ist der erste Illyrier, der sich unter dem Eindruck des gotischen Einbruchs dem germanischen Element nachweislich zugekehrt hat oder vielleicht richtiger ausge-

¹) Palladius, Diss. P. 348'' § 140: ... (Auxentius Mediolanensis), qui sine successore decessit ...; vgl. schon dessen frühere Schrift gegen Ambrosius: o. S. 49.

²) »Patauio« = Poetouio; nicht Patauium = Padua (gegen Rade, S. 42 Anm. 1).

³) Vgl. Anm. 1; etwa so wie Gregor von Nazianz tatsächlich schon nicänischer Bischof von Konstantinopel war, noch ehe Demophilos der Arianer von Theodosius entfernt war.

⁴) Ambr. ep. 11, 3 »Prouisum«. Der Vorwurf, Julianus Valens arbeite mit den Juden zusammen, braucht nicht Verleumdung zu sein; vgl. u. S. 81.

⁵) Ambr. ep. 10, 10 »Benedictus«.

drückt: sein angenommenes Römertum wieder fahren ließ. Er wurde nicht nur beschuldigt, Mursa an die Barbaren ver-raten zu haben¹, sondern er gibt sich auch selbst als Goten und tritt, mit Halskette und Armringen geschmückt, vor die in Italien stationierten Truppen Gratians, die natürlich gleich-falls schon zum größten Teil aus Germanen bestanden. Wie ein germanisch-arianischer Armeebischof späterer Zeit gründet er seine Gemeinde auch und vielleicht vorzüglich auf das Heer. Es genügt hier nicht, einen notgedrungenen Anschluß an die Barbaren anzunehmen, der unter dem Drucke der kirchlichen Ächtung erfolgt wäre; gerade eben war ja den Illyriern ein freies Versöhnungskonzil in Aussicht gestellt, das wohlwollendste Prüfung ihres dogmatischen Standpunkts versprach. Es ist möglich, daß Valens diese unwahre Vorspiegelung aus der Nähe besser durchschaute als seine Landsleute in Illyrien. Aber offenbar will er sich auf Verhandlung und Versöhnung überhaupt nicht mehr einlassen. Er vertritt einen radikal aktivistischen Flügel der Illyrier und ist von hier aus ent-schlossen zum Bruch mit der offiziellen Reichskirche fortge-schritten. So möchte man seinen Einbruch »in die blühenden Städte Italiens« auf kirchlichem Gebiet mit dem kriegerischen Auftreten des Alavivus und Fritigern, Tribigild und Alarich und der anderen germanischen Häuptlinge im römischen Reiche in Parallele stellen. »Obwohl er ganz in der Nähe war«, zog er es doch vor, auf dem Konzile von Aquileja nicht zu erscheinen, und setzte seine gegen Ambrosius gerichtete Tätigkeit unbe-kümmert weiter fort².

Ende August 381 begann Ambrosius seine Bischöfe lang-sam zu versammeln³. Den Kern des Konzils bildeten die

¹) Ambr. ep. 10, 9—10 »Benedictus«; Maxim. tyr. ad Valentianum 4, Coll. Auell. 40.

²) Ambr. ep. 10, 9 »Benedictus«.

³) Die Quellen zum Konzil von Aquileja zerfallen in drei Gruppen:
1. Die Akten: Gesta concilii Aquileiensis, Mansi III, 599—615, MI. XVI, 955—979. Zur Echtheit vgl. Zeiller, p. 334 sq. — Sie sind zwar von Ambrosius durchgesehen, dürften jedoch schwerlich von ihm selbst veröffentlicht worden sein, was neben dem Bericht der ep. 10 »Benedictus« wenig ratsam gewesen wäre (die Annahme einer Übersendung

Campehausen, Ambrosius von Mailand.

10—12 Oberitaliener, die »Verschworenen« des Ambrosius, wie sie Palladius ingrimmig bezeichnet¹, und dazu vier illyrische Bischöfe, die — wohl als einzige Nicäner ihres Landes — erschienen waren, geführt von Anemius von Sirmium², den Ambrosius selbst in sein Amt eingesetzt hatte. Aus dem benachbarten Südgallien, das zu Mailand in einem besonders nahen Verhältnis stand, waren noch fünf weitere Bischöfe erschienen, an ihrer Spitze der Ambrosius persönlich nahe-

der Gesta an Theodosius im Jahre 383, Diss. Max. P. 309'' § 72 S. 77 beruht nur auf einer textändernden Konjektur Kauffmanns). Daraus erklärt sich ihre ungeglättete, zum Teil die Fehler des mündlichen Ausdrucks wiedergebende sprachliche Form, sowie andererseits ihre überraschende Frische und Lebendigkeit. Die Gesta verschweigen auch solche Dinge nicht, die für den Versammlungsleiter wenig rühmlich sind. Aber da die Protokollanten orthodoxe Kleriker waren, kommen die Reden der Illyrier gegenüber denen ihrer Gegner im großen Ganzen offensichtlich zu kurz (vgl. die Klage des Sekundianus, Gest. 69).

2. Die Briefe des Konzils: Ambr. ep. 9—12 (Agimus, Benedictus, Prouisum und Quamlibet) Mansi III, 615—624, Ml. XVI, 979—990.

3. Zur Bestätigung und gleichzeitig zur Ergänzung der Akten dient die Dissertatio Maximini contra Ambrosium, das einzige der für das Konzil in Frage kommenden Schriftstücke, das — durch Friedrich Kauffmann — eine moderne, kritische Edition erfahren hat. Wir brauchen deren Analyse hier nicht im einzelnen zu wiederholen, sondern verweisen auf die Kauffmanns Annahmen sichtende und berichtigende Untersuchung bei Zeiller, p. 483—490. Nur der erste Teil der Dissertatio rührt unmittelbar von Bischof Maximin her (P. 298—311'' §§ 1—80 S. 67—79), der zwischen 384 und 397 (und zwar vermutlich mehr gegen Ende dieses Zeitraums) noch einmal den Versuch macht, das Konzil von Aquileja als unrechtmäßig zu widerlegen. Er ist illyrischer »Arianer« und Anhänger des Palladius, dessen sonst verlorene Streitschrift gegen das Konzil (u. S. 80 f.) er zur Richtigstellung der Gesta benutzt. Im zweiten Teil P. 336—349 §§ 81—140 S. 79—90 teilt er u. a. ein großes Stück dieser »Oratio Palladii contra Ambrosium« (Zeiller) im Wortlaut mit. Diese ist 382 — wir meinen im Hinblick auf Ambr. De incarn. domin. sacr.: vielleicht schon Ende 381 (s. u. S. 108 ff.) — entstanden. Sie gibt über den tatsächlichen Verlauf des Konzils nur wenig aus, ist aber für die Stimmung und Stellungnahme der Illyrier von um so größerem Wert und Interesse.

¹) Diss. §§ 96. 122.

²) Die ostillyrischen Nicäner hatten sich wahrscheinlich mit Acholios von Thessalonich nach Konstantinopel begeben: Zeiller, p. 329.

stehende Justus von Lyon. Afrika hatte nur zwei Kleriker niederen Grades entsandt¹. Aber zum Teil hatten die Abgeordneten schriftliche Zustimmungserklärungen mitgebracht, die ihnen von den nicht erschienenen Bischöfen mitgegeben waren². Von einer Vertretung »fast aller Bischöfe aus allen Provinzen des Abendlandes«, wie Ambrosius schreibt, kann natürlich trotzdem nicht die Rede sein. Auch Damasus und die übrigen Bischöfe des römischen Italiens waren nicht erschienen und nicht einmal berufen worden. Dafür konnte Ambrosius ein päpstliches Schreiben zur Verlesung bringen, in dem dies Fernbleiben entschuldigt und das Konzil trotzdem für rechtmäßig und beschlußfähig erklärt wurde³. Die Rechtgläubigkeit aller Anwesenden war einwandfrei und ihr Eifer im Ketzermachen ungehemmt. Ambrosius erscheint während der Verhandlungen fast wie der wohlwollendste und korrekteste Vertreter seiner Partei.

Die Falle war gestellt, und es bestand nur noch die Frage, ob sich die Illyrier hineinbegeben würden. Wer wie Julianus Valens stand, kam für das Konzil natürlich von vornherein nicht in Frage. Aber auch die milder gerichteten Homöer fanden, wie es scheint, ihrer großen Mehrheit nach nicht den Mut, sich einem Konzil in Italien zu stellen. Nur Palladius von Ratiara, wiewohl damals schon ein alter Mann, fühlte sich durch seinen vorausgegangenen literarischen Kampf gegen Ambrosius verpflichtet, einer persönlichen Auseinandersetzung nicht aus dem Wege zu gehen. Bischof Sekundianus von Singidunum (?) schloß sich ihm an, und der Presbyter Attalus und vielleicht noch einige niedere Kleriker⁴ bildeten ihre Begleitung. Die Väter des Konzils, das diesen stolzen Namen eigentlich garnicht verdient, gaben später ihrem freudigen Erstaunen Ausdruck, daß sich nicht mehr

¹) Gest. I. 76. — Der Presbyter Euagrius vertrat wohl einen einzelnen Bischof aus der mailändischen Diözese: Ambrosius ruft ihn nicht zusammen mit den einzelnen Provinziallegaten auf (Gest. 15 sq.).

²) Ep. 10, 3; vgl. ep. 9, 1.

³) Pall., Diss. § 122; vgl. u. S. 104.

⁴) Gest. 34: scribant tui qui uolunt; auch 43 und 46.

als zwei Ketzler finden wollten, »die es wagten, dem Konzil mit frechen und gottlosen Reden entgegenzutreten«¹. Aber daß diese beiden Bischöfe erschienen, gab ihnen andererseits doch erst die Möglichkeit, das gewünschte Exempel zu statuieren, womit dann die illyrische Kirchenfrage — allen Protesten zum Trotz — als erledigt galt.

Auch in Palladius und seinen Freunden regte sich während ihres Marsches durch Illyrien das Mißtrauen. Gratian, der sich damals gerade in Sirmium aufhielt², mußte ihnen eine Audienz gewähren, um die aufgestiegenen Bedenken zu zerstreuen. In ihrem Verlauf forderte er die Bischöfe auf, ihre Reise nach Aquileja fortzusetzen, worauf diese erklärten, sich hier nur dann einfinden zu können, wenn auch die Morgenländer geladen seien. Gratian versicherte, daß dies bereits geschehen wäre, worauf sie sich zufrieden gaben³. Offenbar wußte der Kaiser selbst noch nichts von den entgegengesetzten Ränken des Ambrosius und seines eigenen Präfekten.

Erst in Italien merkte Palladius, daß die Morgenländer nicht erschienen waren, und daß man ihn betrogen hatte⁴. Trotzdem übersandte er den versammelten Bischöfen am 1. September⁵ eine briefliche⁶ Aufforderung zu einem Disput⁷.

¹) Ep. 11, 1; vgl. ep. 9, 2; 10, 2; 12, 1.

²) Rauschen, S. 60, Anm. 2 und S. 107, Anm. 1 und Seeck, *Untergang V*, 488 verlegen das Gespräch von Sirmium in das Jahr 380; die älteren Darstellungen von Richter, S. 526, Hefele II, 34, Foerster, S. 27 in das Jahr 378/79 (?) und Kauffmann, S. LII in das Jahr 379. Aber Zeiller, p. 330 sq. hat wohl recht, wenn er die Zusammenkunft sinngemäß unmittelbar vor dem Zusammentritt des Konzils stattfinden läßt. Zwar läßt sich Gratian 380 nur in (Trier und) Italien nachweisen. Aber vom 8. Mai bis zum 26. Dezember ist uns überhaupt kein sicheres Ortsdatum bekannt, und in dieser Zeit findet eine Reise nach Illyrien ebenso gut Platz wie die entsprechende Reise des Jahres 382; vgl. Seeck, *Regesten* S. 256, 258.

³) *Gest. concil. Aquil.* 10.

⁴) Vgl. Maximin, *Diss.* § 64; *Gest.* 11.

⁵) Bzw. 31. August. Die entscheidende Sitzung fand nach *Gest.* 1 »Syagrio et Eucherio uiris clarissimis coss. III Non. Sept.« statt, d. h. am Freitag den 3. Sept. 381. »Ante triduum« (ep. 10, 4) war aber die Aufforderung des Palladius ergangen.

⁶) *Gest.* 10: »epistula Palladii.«

⁷) Ep. 10, 4.

Dann erschien er persönlich in Aquileja, und am 3. September trat man hier auf seine Veranlassung zu einer Sitzung zusammen, ohne auf weiteren Zuzug zu warten¹. Offenbar hatte Palladius gehofft, mit seinen theologischen Argumentationen Eindruck zu machen und sich auf dem zugesicherten Wege freier, ungehemmter Aussprache durchsetzen oder doch »als Christ ausweisen« zu können — ein Prädikat, daß er zunächst auch seinen Gegnern bereitwillig zugestand². Schon am frühen Morgen begann er den Disput und brachte dabei nach der Auffassung von Ambrosius und dessen Anhängern die unerhörtesten Lästerungen zum Vortrag³. Erst als Palladius die Aussichtslosigkeit erkannte, vor diesem Forum in irgendeiner Form ernsthaft Gehör zu finden, behauptete er, von Anfang an nichts anderes gewollt zu haben, als gegen das pseudo-allgemeine Konzil Protest einzulegen⁴ und die Urheber von dessen Verfälschung deshalb zur Rede zu stellen⁵.

Palladius hatte sich in der Tat verhängnisvoll in seinen Gegnern getäuscht. Es berührt eigentümlich, zu sehen, wie die Italiener seinen Standpunkt im Grunde überhaupt nicht zu fassen vermögen. Auch Ambrosius sieht in der Verleugnung des starr dogmatischen Prinzips nichts als die allerübelste Heuchelei. Diese scheinbar sanften Ketzer schädigen die Kirche am allermeisten, »indem sie sich den Namen von Christen anmaßen und mit der Behauptung einer sog. brüderlichen Glaubensverwandtschaft uns mit mörderischen Waffen zu verwunden suchen«⁶. — Ambrosius bemüht sich gar nicht darum, den greisen, in seiner Gemeinde hochverdienten⁷

¹) Gest. 10. 11. 42.

²) Ep. 10, 4; Diss. § 67.

³) Ep. 10, 5; de primo ortu dei. Gest. 2. 9.

⁴) Gest. 11; dazu Maximin, Diss. § 24.

⁵) Gest. 42: mandavi, ut sederetis, ut arguerem uos: quare subripuistis imperatori? ut plenum concilium non esset, obripuistis; vgl. Gest. 10 — doch bemerkt gegen diese Darstellung des Palladius schon Euagrius mit Recht, Gest. 11: quid ergo exspectabas? orientalium, ut dicis, consortium tuorum sententiam expectandam? sic debuisti mandare, non promittere conflictum.

⁶) De incarn. 2, 12 (verfaßt sehr bald nach Aquileja).

⁷) So wenigstens Palladius selbst: Diss. §§ 115. 116.

Palladius zu verstehen und ernsthaft auf seine Gedanken einzugehen. Ebenso wenig liegt ihm an einer theologischen Verständigung. Sein Urteil über die Ketzer steht fest, und es gilt, die illyrische Partei als Partei zu treffen und kirchenpolitisch zu vernichten. All seine Fragen gehen einzig darauf aus, möglichst rasch auf handgreifliche Ketzereien zu stoßen, auf Grund deren eine glatte Verurteilung möglich erscheint. Ja, die religiöse und kirchenpolitische Leidenschaft bringt in der Mißachtung der gegnerischen Persönlichkeit auch das einfachste Gefühl der Wahrhaftigkeit und des sittlichen Anstands zum Schweigen.

Wie zu einem Inquisitionsgericht waren zu Beginn der Sitzung die Schriften des Palladius — und vielleicht noch anderer Illyrier — als Anklagematerial zur Stelle geschafft¹. Die Stimmung der Anwesenden war in der gewünschten Weise vorbereitet, der geschickten Leitung des Ambrosius von vornherein die Führung gesichert. Dieser hat die Versammlung während der ganzen Sitzung fest in seiner Hand. Er fordert zum Reden auf und gebietet Schweigen. Die übrigen Bischöfe und Kleriker fallen wie ein Chor in den entscheidenden Augenblicken ein und geben regelmäßig nach seinem Vorgang die Stimme ab. Mit selbständigen Fragen sekundieren nur Eusebius von Bologna und Sabinus von Piacenza. —

Ein Umstand stand Ambrosius bei der Abwicklung seines Planes störend im Wege. Den Illyriern war eine unvoreingenommene, von vorgefaßten dogmatischen Bindungen absehende Aussprache in Aussicht gestellt worden. Wollte man den offiziellen Charakter des Konzils nicht von vornherein preisgeben, so galt es, diese Sachlage zu respektieren. Aber Ambrosius versuchte nun mit Erfolg, die Debatte auf einem eigentümlichen Umwege auf das Gebiet des historischen Beweises abzuschieben und an die dogmatischen Entscheidungen früherer Zeiten zu binden. Eine sachlich-theologische Verständigung war dadurch natürlich schon im Keime unmöglich gemacht worden.

¹) Ep. 10, 8.

Bekanntlich lehnten es die Homöer ebenso wie die alten Eusebianer in der Regel ab, mit Arius in Verbindung zu stehen, und gingen der Erörterung über die Person des ebenso unmaßgeblichen wie verschrienen Ketzerhauptes am liebsten aus dem Wege¹. Auch Palladius wollte offiziell nichts von ihm wissen, obgleich sein eigener Standpunkt sich von dem, was seine Gegner »Arianismus« nannten, dogmatisch kaum unterschied. Die Prädikate des Ewigen, des wahrhaftigen Gottes, des Guten, Weisen usw. sprach er Gottvater allein zu und duldete ihre Anwendung auf Christus nicht im absoluten, sondern nur im relativen Sinne². Der Vater ist ihm, mit einem Worte, »größer« als der Sohn³, und nur die Bezeichnung Christi als »Kreatur« lehnt er mit aller Entschiedenheit ab⁴. — Hierauf baute Ambrosius seinen Plan. Seit den Tagen der ersten arianischen Kämpfe war ein weit verbreitetes dogmatisches Schriftstück vorhanden, das die Grundzüge der antinicänischen Theologie bekenntnisartig zusammenfaßte und mit Recht oder Unrecht unter dem Namen »Brief des Arius« bekannt war⁵. Gelang es, dieses Schriftstück der Verhandlung mit den Illyriern zu Grunde zu legen, so wurden sie in eine sehr ungünstige Position gedrängt. Denn entweder erkannte Palladius den Inhalt als seiner Lehre entsprechend an: dann hatte er sich selbst als »Arianer« bezeichnet; oder er lehnte das Bekenntnis als ketzerisch ab; dann konnte das von Freund und Feind nur als Widerruf seiner eigenen Lehre aufgefaßt werden und als feige Beugung vor dem nicänischen Konzi-

¹) Vgl. Auxentius I. von Mailand bei Hilar., Contr. Aux. 14.

²) Darum dreht sich die ganze Debatte über den Ariusbrief: Gest. 12 sqq.

³) »Pater maior est« — so dreimal Gest. 35 und 36.

⁴) Diss. Max. § 94: ... nec apostolus nec propheta ... usquam filium dei tam abrupte creaturam dixisse inveniatur ...; § 109 beschwert er sich darüber, daß sich Ambrosius in Aquileja an das unicum imperitae infidelitatis suffugium, die epistola, gehalten habe, — in Arium sub appellatione creaturae subdolum et captiosam postulans subscriptionem; dazu Ambr., De incarn. 9, 95 und 10, 106 Ml. XVI, 880: sed plerique eandem sectam sequentes disputationis genere discordare se putant ab his, qui dissimilem patri per omnia filium dicunt.

⁵) Über die Epistula Aarii s. Kauffmann S. 92 zu S. 68, 18.

liabulum in Aquileja¹. Wie er sich also auch stellen mochte, die Zwickmühle des Ambrosius ließ ihn nicht mehr los.

Es scheint, daß dieser gleich zu Beginn der Debatte mit seinem Vorschlag hervortrat². Sofort legte Palladius Protest ein³. Er habe, erklärte er, Arius weder gesehen, noch sei er ihm mittelbar bekannt. Daher könne er ihn weder anerkennen noch verdammen⁴. Ambrosius läßt sich jedoch nicht irre machen und hält an seiner Marschroute fest. Jedesmal, wenn Palladius den Versuch gemacht hat, von dem Briefe des »unbekannten Arius« loszukommen und eine unmittelbare Aussprache von Mensch zu Mensch in die Wege zu leiten, lenkt er unerbittlich in die alte Bahn zurück⁵, und die übrigen Teilnehmer folgen mit Freuden. Das logische Schlußverfahren, daß, wer den Brief des Arius nicht verdammen wolle, selbst ein Arianer sein müsse⁶, erschien ihnen erheblich einfacher und durchschlagender als die komplizierten dogmatischen Erörterungen, die ein großer Teil der Anwesenden gewiß überhaupt nicht voll verstand⁷.

Solange die Verhandlungen noch in der anfänglichen, unverbindlichen Weise geführt wurden, konnte sich Palladius in immerhin auf ein Antworten einlassen. Den entscheidenden Fehler beging er erst in dem Augenblick, als sich dieser Charakter änderte und er die schon abgebrochene Debatte trotzdem wieder aufnahm. — Unsere Hauptquelle, die Kon-

¹) Hierüber äußert sich Palladius selbst sehr treffend Diss. § 95.

²) Jedenfalls schon vor Beginn der Protokollaufzeichnung: Gest. 5.

³) Gut die Begründung bei Maximin., Diss. § 91: unde statim tibi a Palladio obiectum est, non ideo se ad uos uenisse, ut uel epistulae alicui equidem a uobis prolatae responderent aut olim mortui uel fidem retractarent uel et sententiam dicerent, sed si concilii dispositio mansisset, inter superstites et praesentes aequam disputationem haberent.

⁴) Gest. 14. 42. 47.

⁵) Vgl. Maximin, Diss. § 11. Pall., Diss. § 93. 109.

⁶) So Ambrosius, Gest. 13.

⁷) Die Schlußsentenzen der Bischöfe bringen ausnahmslos dieses einfache Argument — zum Teil unter völligem Verzicht auf weitere theologische Begründungen; vgl. z. B. Anemius, Gest. 55: quicumque haereses Arianas non condemnat, Arianus sit necesse est.

zilsakten, beginnt damit, daß Ambrosius mitten in der Verhandlung das Wort ergreift und unter Zustimmung aller anwesenden Nicäner bekannt gibt, er sehe sich zu einer protokollarischen Aufzeichnung veranlaßt, damit Palladius und Sekundianus später nicht etwa die Möglichkeit hätten, ihre geradezu unglaublichen Lästereien zu leugnen¹. Hierauf läßt er die kaiserliche Berufungsurkunde verlesen² und eröffnet so in aller Form das Verhör über den schon einmal zum Vortrag gebrachten und von Palladius abgelehnten Ariusbrief³. Aus der freien Disputation wird mit einem Schlage eine Gerichtsverhandlung, die sofort einen sehr ernsten Charakter annimmt.

Anfangs scheint es, als wäre dieser Vorstoß doch zu plump gewesen. Die Illyrier verschmähen es, über das vorgelegte Schriftstück irgendwelche Aussagen zu machen, und erklären kategorisch, dieser unbefugten Versammlung in keiner Weise mehr Rede stehen zu wollen, da dem allgemeinen Konzil damit nur zwecklos vorgegriffen würde⁴. Palladius bezeichnet das Fehlen der Morgenländer als absoluten Hinderungsgrund und äußert mit scharfen Worten die Ansicht, Ambrosius selbst trage an dem Mißerfolg der Zusammenkunft die Schuld: »Deine Bitte hat es bewirkt, daß (die Morgenländer) nicht gekommen sind. Du hast (dem Kaiser) Absichten vorgetäuscht, die du in Wirklichkeit gar nicht hegtest, und das (sc. allgemeine) Konzil damit auseinandergerissen«⁵.

Aus dieser Weigerung macht Ambrosius sofort eine Zustimmung zu den arianischen Irrlehren⁶ und ruft die Vertreter der verschiedenen Provinzen der Reihe nach zum Anathema über den Ketzer auf⁷. Dadurch erschreckt macht

¹) Gest. 2; dazu Palladius, Diss. § 97.

²) Gest. 2—4.

³) Gest. 5.

⁴) Gest. 6. 9—14.

⁵) Gest. 8. Dies Urteil schöpft Palladius offenbar aus dem Kaiserbrief; vgl. Gest. 6.

⁶) Gest. 13.

⁷) Gest. 15—16.

Palladius nun doch den Versuch, sich mit einigen zögernden Zwischenbemerkungen zu verteidigen¹, und, einmal entfesselt, nimmt das Verfahren unaufhaltsam seinen Fortgang.

Ambrosius läßt die einzelnen Gottesprädikate im Ariusbrief jedes für sich verlesen und zur Verhandlung bringen: ist Gott allein ewig, allein weise, allein mächtig usw., m. a. W. ist Christus nicht auch im vollen Sinne wahrer, unsterblicher Gott? Es ist ein unerfreuliches Schauspiel, wie Palladius, um das Recht einer sachlich freien Auseinandersetzung betrogen, besorgt sein muß, von seinen Gegnern in jeder Silbe böswillig festgenagelt zu werden²; statt zu antworten, stellt er Gegenfragen, er drückt sich, um der Verdammung zu entgehen, absichtlich zweideutig aus — und erreicht mit dieser Taktik doch nicht das Geringste. Denn unbeirrt durch die Winkelzüge des Inquirierten bohrt Ambrosius um so hartnäckiger auf jedem einzelnen Punkte des Dogmas nach, bis die gewünschte Klarheit erreicht und die ketzerische Einstellung des Palladius abermals offenbar geworden ist. Die übrigen Bischöfe geraten währenddessen in zunehmende Gereiztheit und Erbitterung.

Bald ist Palladius völlig in die Enge getrieben. Da versucht er es zum zweiten Male, sich dem Verhör durch einen radikalen Protest zu entziehen. In einer geordneten Disputation, bricht er los, wäre er gern bereit gewesen, Rede zu stehen, aber er füge sich nicht dem prozessualen Vorgehen seiner Feinde: »Ihr wollt allein die Richter spielen, ihr wollt Prozeßführer sein! Wir antworten euch jetzt nicht mehr; aber auf einem allgemeinen und vollständigen Konzil, da werden wir euch antworten«³. Für solche Einwände war es aber schon zu spät. Ambrosius würdigt den Widerspruch überhaupt keiner Beachtung und befiehlt einfach Weiterlesen im Ariustext⁴. Da versucht es Palladius, den Spieß in letzter Stunde umzukehren und seinerseits zum Angriff überzugehen.

¹) Gest. 17.

²) Pall., Diss. § 97.

³) Gest. 32.

⁴) Gest. 34.

Er erhebt den Vorwurf parteiischer Protokollführung und setzt es durch, von sich aus einige christologische Fragen an seine Gegner stellen zu dürfen¹. Doch das Zweinaturenschema, das Ambrosius mit Virtuosität handhabt, begegnet all seinen Einwürfen², und mit dem an den Haaren herbeigezogenen Vorwurf der Bibelfälschung entfesselt Ambrosius im richtigen Moment einen solchen Sturm der Entrüstung³, daß Palladius nun vollends aus dem Feld geschlagen ist.

Nirgends sah der Unglückliche eine Möglichkeit durchzudringen und Gehör zu finden. Im engen Raum der Sakristei⁴ hielt ihn die Schar der zu seinem Untergang verschworenen Bischöfe umklammert, und trotz seiner Bitten war kein einziger unparteiischer Zeuge hinzugelassen worden⁵. Schon begann sich das Verfahren seinem Abschluß zuzuneigen. Da erhebt er sich entschlossen von seinem Sitz und will den Raum verlassen. Aber Ambrosius läßt ihn nicht mehr aus dem Netze schlüpfen: Palladius wird gewaltsam zurückgehalten, und der Rest der strittigen Punkte kommt zur Verhandlung⁶, obgleich sich der Angeklagte zur sachlichen Frage bald überhaupt nicht mehr äußert und allen Anklagen mit verbissenem Grimm ihren Lauf läßt⁷. Die Auskunft verlangenden Bischöfe sind ihm jetzt gottlose Leute und Verbrecher — ihr Führer Ambrosius immer in erster Linie⁸. Schon schickt man sich zum letzten Schritte an, das Verdammungsurteil auszusprechen⁹. Da rafft sich Palladius noch einmal zu einem Rettungsversuche auf. »Gebt mir Zuhörer! Laßt auch von der anderen Seite Protokollanten auftreten! Ihr könnt nicht Richter sein, wenn wir keine Zuhörer haben . . . wir werden euch so nicht

¹) Gest. 35.

²) Gest. 35. 37.

³) Gest. 36.

⁴) Pall., Diss. § 89.

⁵) Gest. 37.

⁶) Gest. 38; dazu Palladius, Diss. § 97.

⁷) Vgl. Gest. 54: coepistis ludere, ludite!

⁸) So Gest. 42. 48. 50.

⁹) Vgl. Gest. 49 (Ualerianus); Gest. 50 (Eusebius).

Rede stehen.«¹ Ambrosius fragt, an welche Richter Palladius damit appellieren wolle, da den Laien kein Recht zustünde, über Priester zu urteilen. Dieser erwidert ausweichend; es fehle ja nicht an hochgestellten Persönlichkeiten (*viri honorati*). Offenbar hoffte er auf den Beistand der höheren Beamtenschaft und vielleicht auch des Hofes, wo noch von Valentinians I. Zeiten her für das Homöertum Sympathien bestanden. So wiederholt er seine Forderung nach Zulassung des Publikums. Da reckt sich Ambrosius aber im Vollgefühl des priesterlichen Selbstbewußtseins auf und gibt vor der ganzen Versammlung mit feierlichem Nachdruck seine Antwort: »Zwar ist Palladius zahlreicher Gottlosigkeiten schon überführt, aber wir würden uns doch schämen, wenn ein Mann, der Priester sein will, von Laien verdammt wird. Darum, wenn Palladius nach einem Laienurteil verlangt, so ist er eben deshalb der Verdammung würdig. Auf Grund dessen, was Palladius, wie wir heute gehört haben, bekannte, und dessen, was er sich weigerte zu verdammen, erkläre ich ihn des Priestertums für unwert und nicht mehr fähig, damit ein Katholik an seiner Statt geweiht werde«². Der klerikale Gedanke in der siegreichen nicänischen Kirche erhebt sich mit voller Wucht und Klarheit gegen die laizistisch-politierte Auffassung der Kirche, wie sie in Illyrien zu Hause war.

Mit einem lauten »Anathema dem Palladius« stimmen alle Anwesenden Ambrosius zu. Und jetzt wiederholt dieser unter Berufung auf die kaiserliche Vollmacht sein Urteil über den Ketzer, »der die Meinung des gottlosen Arius nicht verdammen wollte«, und beginnt die Stimmen der Anwesenden zu sammeln³. Einstimmig wird Palladius als überführter Christuslästerer und Arianer zur Degradation verdammt⁴. Sekundianus erfuhr nach einem eigenen Verhör das gleiche Schicksal. Attalus, der Presbyter, soll sein Verbrechen sogar zugestanden haben, es erging ihm aber nicht besser⁵.

¹) Gest. 51.

²) Gest. 52.

³) Gest. 54.

⁴) Gest. 54—64.

⁵) Ep. 10, 8.

Im einzelnen läßt sich dies nicht mehr verfolgen, denn ohne erkennbaren Grund brechen die Akten plötzlich ab, und über dem Ende dieses stürmischen Konzils liegt für uns heute ein Dunkel . . .

Die Gelegenheit wurde nicht versäumt, mit der ganzen Ambrosius-feindlichen Opposition reinen Tisch zu machen. Gegen Julianus Valens schleuderte man auch in absentia die erforderlichen Flüche und beantragte seine Verbannung, damit dieser abscheuliche Frevler nicht länger die Möglichkeit habe, das priesterliche Ansehen zu schänden und Italien mit seinen widerrechtlichen Weihen zu verunreinigen¹. Auch den photinianischen Ketzern, die sich in Sirmium immer noch hielten, schenkte man seine Beachtung und bat um ihre energische Unterdrückung². —

Es war vorauszusehen, daß sich Palladius und seine Anhänger mit dem Ergebnis dieses Konzils nicht beruhigen, sondern ihre Forderung nach Revision und einem allgemeinen und wirklich freien Konzil nur um so dringlicher erheben würden. Darum ließ Ambrosius das offizielle Schreiben an den Kaiser auch sofort aufsetzen und durch eine Abordnung des Konzils in das Hoflager befördern, mit der Bitte, die Bestätigung der konziliaren Wünsche baldmöglichst zu erteilen³. Er hatte es verstanden, in diesem Bericht alles Vorgefallene in die vorteilhafteste Beleuchtung zu rücken⁴. Der allgemeine Rahmen des Geschehenen ist richtig wiedergegeben, aber überall sind die Lichter so verteilt, daß von dem eigentlichen Geist der Verhandlungen ein völlig verkehrtes Bild entsteht und man meinen möchte, der homousianische Episkopat und Ambrosius an seiner Spitze hätten kein dringenderes Anliegen gehabt, als mit den Illyriern zu einer freundschaftlichen Verständigung zu gelangen. Daß Palladius das ganze Konzil nicht anerkannt hatte und am Ende nur gewaltsam im Raume festgehalten war, wird verschwiegen;

¹) Ep. 10, 10 sq.

²) Ep. 10, 12.

³) Ep. 10, 11.

⁴) Ep. 10 »Benedictus« Ml. XVI, 980—984.

man scheint sich das wunderlich-freche Benehmen gar nicht erklären zu können, mit dem er die Verhandlungen erst provoziert hat und dann plötzlich nicht mehr mitmachen will¹. Keine Silbe spricht von den unausgesetzten Protesten gegen die Befugnisse der Versammlung, von der Appellation an ein allgemeines Konzil, von der Forderung nach Anwesenheit der Orientalen. Dadurch wird der innere Zusammenhang im Verhalten der Illyrier unverständlich, und es gewinnt von vornherein ein sehr schiefes Ansehen.

Auch Palladius' Abneigung gegen den Ariusbrief als Verhandlungsgrundlage wird nicht klar hervorgehoben. Nach der Anschauung seiner Gegner war ihm vielmehr die vollste Verhandlungsfreiheit gewährleistet². Sein Versuch, selbständig Gehör und Antwort zu finden, wird als ein Bruch der Geschäftsordnung breit herausgestrichen, und die Sanftmut der Väter, die ihm trotzdem willfahrten, tritt in um so helleres Licht³. Auch von dem gewiß nicht unbegründeten Verlangen nach unparteiischen Stenographen⁴ und nach Zuhörern aus der Laienwelt verlautet nichts. Namentlich das letzte Ansinnen der Illyrier, »viri honorati« als Zeugen vorzulassen und ihnen die Entscheidung mit zu übertragen, konnte kaiserlichen Ohren unter Umständen besser gefallen, als erwünscht war. Dagegen wird der läppische Vorwurf einer Bibelfälschung wiederholt (er stützt sich auf eine sachlich unwesentliche und tatsächlich vorkommende Variante im johanneischen Text: Joh. 14, 28 »qui me misit« für »pater« maior me est)⁵. Auch die lästerliche Christologie wird natürlich in der krassesten Form wiedergegeben⁶, so daß die Verurteilung der verstockten Sünder in jeder Hinsicht begründet erscheint⁷.

Aber der höchste Trumpf folgt erst. Julianus Valens,

¹) Ep. 10, 4.

²) Ep. 10, 3. — Dagegen Palladius, Diss. § 89.

³) Ep. 10, 6.

⁴) Gest. 34. 43. 46. 69.

⁵) Ep. 10, 6.

⁶) Ep. 10, 7.

⁷) Ep. 10, 8.

mit dem die Degradierten engstens zusammenhängen¹, ist nicht nur gleichfalls ein Arianer, er ist auch ein Hochverräter. Bloß deshalb versäumte er, sich dem Konzil zu stellen, weil er hier den Bischöfen (selbstverständlich!) für den politischen Verrat an seiner Heimatstadt hätte Rede stehen müssen². Ambrosius verweist auf sein verdächtiges Auftreten im Heere in der Tracht des Landesfeindes: »Dies ist«, meint er, »ohne Zweifel nicht nur ein Verbrechen gegen sein Priestertum, sondern ein Verbrechen für jeden Christen überhaupt; denn dieser Aufzug widerstreitet ja dem römischen Brauche«, und am Ende steckt gar ein gotisches Götzenpriestertum dahinter³. »In all diesen Angelegenheiten«, schließt der Bericht, »geruhe eure Frömmigkeit, uns beizustehen, damit es nicht den Anschein habe, wir hätten uns in Gehorsam gegen die Gesetze eurer Huld umsonst versammelt. Es handelt sich ja nicht nur um den Schutz unserer, sondern auch eurer eigenen Gesetze vor Mißachtung«, und erst nach Befriedigung der Kirchen werden die Kaiser mit Hilfe Gottes ihre vollsten Triumphe feiern können⁴.

Dies war der Ton, auf den die Politik der Regierung unfehlbar reagierte. Immer noch hing die Gotengefahr als drohende Wolke am Horizont, und wenn sich die orthodoxe Kirche in dieser Weise als Bundesgenossin empfahl⁵, so mußte man sie unterstützen, zumal auch vom kirchlichen Standpunkt aus einer Verurteilung der Illyrier nichts im Weg zu stehen schien.

Zum zweitenmal erhebt sich hier die Frage, wie weit Gratian über den wahren Stand der Dinge unterrichtet war. Gewiß galt das Schreiben für weitere Kreise und war dazu berechnet, die Öffentlichkeit über das stattgehabte Konzil von

¹) Ep. 10, 9: nam quid de magistro eius (sc. Attali) Iuliano Ualente dicamus . . .

²) Ep. 10, 9 . . . declinavit sacerdotale concilium, ne euersae patriae proditorumque ciuium praestare causas sacerdotibus cogeretur.

³) Ep. 10, 9.

⁴) Ep. 10, 11.

⁵) Vgl. ep. 12,2 »Quamlibet«.

Aquileja in passender Weise zu informieren. Aber man darf vermuten, daß es Ambrosius auch mündlich vorgezogen hat, über dem erbaulichen Referat des politisch sehr willkommenen Konzilsbeschlusses die Art, wie er erreicht worden war, mit Stillschweigen zu übergehen. Er hatte dabei nichts zu fürchten. Gratian tat sich zwar auf seine Rechtgläubigkeit etwas zugute und hörte es gerne, wenn Ambrosius sein theologisches Ingenium pries, aber die eigentlichen kirchenpolitischen Fragen interessierten ihn ebensowenig wie die übrigen Regierungsgeschäfte, die er über Bogenschießen und ähnlichen Liebhabereien nur zu sehr vernachlässigte¹. Ambrosius war der Kultusminister, dessen Frömmigkeit Gratian blind vertraute; er fühlte keine Veranlassung, den harmlosen Herrscher in die etwas zweifelhaften Einzelheiten seines Vorgehens einzuweißen und begnügte sich damit, die Angelegenheit wieder in unmittelbarer Zusammenarbeit mit Syagrius zu Ende zu führen.

Sofort nach seiner Niederlage in Aquileja verfaßte der schreibgewandte Palladius ein neues Flugblatt, das sich gegen das fälschlich so genannte Konzil von Aquileja richtete und das dort geübte widerrechtliche Verfahren einer leidenschaftlichen Kritik unterzog. Das Schriftstück ist uns zum guten Teil erhalten geblieben² und ist ein lebendiges Denkmal des ohnmächtigen, aber ehrlichen Zornes seines Verfassers. Die vom Konzil her bekannten Proteste werden alle wiederholt, und auch eine Widerlegung im einzelnen wird versucht, die von heftigsten Ausfällen gegen Ambrosius durchzogen ist. Trotz seiner Jugend und seiner schweren kanonischen Mängel sei dieser gegenüber den alten, in Ehren ergrauten Bischöfen Palladius und Sekundianus mit der verabscheuungswürdigsten Anmaßung, Frechheit und Gewalttätigkeit aufgetreten³. Aber schlimmer

¹) Vgl. Rauschen, S. 19 f.; Seeck, Untergang V, 165 ff.

²) Diss. Max. P. 336—349 §§ 81—140 (o. S. 66 Anm.).

³) Diss. § 116. Der Zorn über diese persönliche Kränkung kommt auch noch an anderen Stellen zum Ausdruck: vgl. Diss. § 114 und namentlich § 117.

noch sei die Gottlosigkeit, der er dadurch zum Siege verholfen habe. Palladius polemisiert gegen die »Blasphemie« der strengen Trinitätslehre, wie sie 375 in Sirmium proklamiert worden war ¹. Ein anderer Passus beschwert sich besonders darüber, daß seine Gegner in Aquileja beim Vorlesen des Ariusbriefes das Prädikat des Vaters »allein ungezeugt« (solus ingenitus) unterschlagen hätten. Denn hier lag nach Meinung des Palladius der Punkt, an dem die gottlose Lehre der Ambrosianer unfehlbar hätte scheitern müssen, da sie einen Unterschied von Vater und Sohn nicht zugeben darf, aber mit der Behauptung eines »ungezeugten Sohnes« ganz offenbar ad absurdum geführt worden wäre ². Die Schrift gipfelt in der Forderung eines neuen, allgemeinen und freien Glaubenskonzils in Rom — frei in einem allerdings bis jetzt schlechthin unerhörten Sinne. Vor dem Senat und der gesamten Bevölkerung der Stadt sollen sich die Parteien zu einem 30—40 tägigen öffentlichen Religionsgespräch zusammenfinden, um an der Hand der Schrift und eigens dazu abgefaßter Traktate gegen die Gottlosigkeit der Homousianer die wahre Lehre auf den Leuchter zu stellen. Dabei sollen jedoch nicht allein beliebige Laien teilnehmen dürfen, sondern auch die Juden, ja selbst die Heiden werden ausdrücklich mit einbegriffen ³. Dieses erstaunliche Projekt zeigt die ganze Erbitterung des geknebelten Illyriers, dem über dem Unrecht, das er erlitten hat, der Maßstab für das kirchlich Erträgliche und Zulässige verloren geht. Die Stelle ist zugleich ein Beweis dafür, daß die von den Orthodoxen immer behaupteten Beziehungen zwischen den Juden und Arianern wenigstens in den Tagen ihrer Not einer tatsächlichen Grundlage nicht ganz entbehren. Auf dem Boden der nicänischen Kirche wäre ein solcher Vorschlag wohl zu allen Zeiten undenkbar gewesen.

¹) Diss. §§ 100—108. Palladius lehnt sich hier zwar an die in Aquileja geführten Verhandlungen an; aber die Reihenfolge der Kontroverspunkte ist z. T. anders und offenbar schematisch hergezählt.

²) Der Abschnitt selbst ist heute nicht mehr erhalten, wird aber von Maximin, Diss. § 37 angezogen.

³) Diss. § 139.

Es scheint, daß sich Palladius mit seiner Schrift noch einmal an Gratian zu wenden suchte, allein seine Bemühungen waren vergeblich. Syagrius sorgte selbst dafür, daß das konziliare Absetzungsurteil gegen die Illyrier vollstreckt wurde, und auf weitere Verhandlungen über ein Konzil ließ man sich nicht ein. Die Bischöfe, »die sich orthodox nennen«, klagt ein illyrisches Fragment aus dieser Zeit, »sind in unsere Kirchen eingebrochen und behaupten sie wie Tyrannen«; ¹ »durch die Gewalt der Menschen und durch entsetzliche Grausamkeit«, fügt Palladius hinzu ². Im Anschluß an seine Verurteilung scheinen sich die Arianer am Hofe indessen doch noch einmal geregt zu haben. Gratian selbst interessierte sich allerdings nur für eine theologische Einzelheit: er bat Ambrosius um Aufklärung, wie es sich mit dem »ungezeugt« des Palladius in Wahrheit verhielte ³. Aber zwei arianische Kämmerer fanden den Mut und forderten Ambrosius zu einer öffentlichen Disputation heraus, die in der Kirche vor sich gehen sollte. Dies wurde nach Paulinus die Veranlassung zu der Entstehung des Werkes über das Geheimnis der göttlichen Menschwerdung ⁴, der letzten dogmatischen Schrift des Ambrosius, mit der der Kreis seiner polemischen Darlegungen über Trinität und Christologie geschlossen wird ⁵. Aus dem Werke selbst ergibt sich ein ähnlicher Zusammenhang, freilich auch, daß sich die beiden Laien im entscheidenden Moment Ambrosius doch nicht mehr zu stellen wagten ⁶.

Man hat die genannte Schrift lange Zeit viel zu einseitig auf die Apollinaristen bezogen, obgleich schon die Anekdote bei Paulinus in eine andere Richtung weist. In Wirklichkeit ist sie das, was sie selbst zu sein vorgibt: eine Generalabrechnung

¹) Angelo Mai, *Sermonum arianorum fragmenta antiquissima* (*Scriptorum veterum nova collectio* t. III, pars II) fragm. 6. Nach Zeiller, p. 490—497 ist Palladius selbst der Verfasser.

²) Diss. § 121.

³) De incarn. 8, 80.

⁴) Paul. 18.

⁵) De incarn. 7, 62.

⁶) De incarn. I 1.

mit allen Ketzern, die über die Menschwerdung und Person Christi irgendwelche Irrlehren verbreitet haben¹. So enthält schon der erste Teil manche Ausführungen, die gut auch auf die »Arianer« bezogen werden können, die überdies sogar mehrfach genannt werden². Schon hier spielt Ambrosius an einer Stelle ganz unmittelbar auf die Oratio des Palladius an³. Der zweite Teil wendet sich jedoch mit einer scharfen Cäsur diesem und seinen Parteigängern⁴ besonders zu. Er ist veranlaßt durch die erwähnte Anfrage Gratians.

»Schon hatte ich mein Buch abgeschlossen; aber es war eine religiöse Pflicht, den Schein zu meiden, als überginge ich das, womit ich nicht fertig werden kann. Gewisse Personen haben nämlich vormals gehört, daß ich erklärte: der Sohn Gottes, der gezeugt ist, könne nicht tiefer stehen als der Vater, der ihn erzeugte, obgleich der eine gezeugt wurde und der andere zeugte; denn die Zeugung ist kein Prädikat, das die Macht bezeichnet, sondern die Natur. Daraufhin bildeten sie sich ein, ihnen sei zu dieser Frage das Wort abgeschnitten worden. Aber sie drehen sich mit ihren verdammenswerten Finten doch nur auf demselben Fleck und glauben, es mache für die sachliche Frage etwas aus, wenn sie eine andere Terminologie gebrauchen«. ⁵ »Um nun auf die Frage zu antworten, die du mir vorgelegt hast, allergnädigster Kaiser, bemerke ich als allererstes: den Ausdruck »ungezeugt« (ingenitus) habe ich in den heiligen Schriften nirgends gefunden, gelesen oder gehört«. ⁶ Palladius, heißt es dann weiter, lehne zwar die Bezeichnung Christi als Kreatur ab. Aber im Grunde besage der nicht im Sinne eines Naturunterschiedes, sondern eines Wertunterschiedes gebrauchte Ausdruck »ingenitus« gar nichts anderes und sei offensichtlicher Arianismus. Bei einem rich-

¹) Vgl. namentlich c. 2.

²) De incarn. 2, 9: Ariani = Judaei; 4, 28; 6, 49; 6, 57.

³) S. u. S. 112 ff.

⁴) Den »plerique eadem sectam sequentes« (De incarn. 10, 106, MI. XVI, 880).

⁵) De incarn. 8, 79.

⁶) De incarn. 8, 80.

tigen Verständnis des Ausdrucks bliebe Christus dagegen immer noch »wahrer Gott«, deus verus.¹ Dies ist das Stichwort von Aquileja. Daß diese Ausführungen auf Palladius und seine Oratio Bezug nehmen, liegt auf der Hand². Ambrosius schlägt die Illyrier mit ihren eigenen Waffen, indem er ihnen den Vorwurf einer nicht schriftgemäßen Begriffsbildung zurückgibt. »Substanz« und »Natur« werden von ihnen zwar ohne Berechtigung verlästert, sie selbst aber führen mit dem Ausdruck des »Ungezeugten« einen gänzlich neuen und gekünstelten Terminus ein, ohne den Widerspruch zu bemerken³. Besonders deutlich sind die Klagen über die Ablehnung des Arianismus durch die Ketzler: »Wie können sie es leugnen«, fragt Ambrosius, »daß (Arius) ihr Lehrer ist, wo sie doch sein Fündlein aufgenommen haben!«⁴

Auf die interessanten dogmatischen Einzelheiten selbst einzugehen, ist hier nicht der Ort⁵. Die Abhandlung über Christi Menschwerdung ist die letzte Äußerung des Ambrosius in dem dreimaligen Schriftenwechsel mit Palladius, der seiner Zeit mit den Büchern über den Glauben begonnen hatte. Ambrosius war in allen Wechselfällen der letzten Jahre schließlich Sieger geblieben, und die Macht des illyrischen Widerstandes war gebrochen. Wenn man Maximin in diesem Punkt Glauben schenken darf, so wurde auch die letzte Hoffnung des Palladius, das allgemeine Konzil, durch einen besonderen Befehl Gratians für alle Zukunft zunichte gemacht⁶.

¹) De incarn. 8, 87.

²) Vgl. Kauffmann, S. XXXVII f., der aber die Beziehung zur Oratio noch nicht unmittelbar wahrzunehmen vermochte, da er die Dissertatio Maximini für einheitlich hielt.

³) De incarn. 8, 80.

⁴) De incarn. 9, 91; vgl. hierzu Stellen wie Diss. § 88, § 90 und namentlich § 95.

⁵) So gut wie bei den Verhandlungen von Aquileja kann Ambrosius auch in der schriftlichen Verteidigung von De incarnationis dominicae sacramento nur dadurch seiner Gegner Herr werden, daß er den von ihnen abgelehnten Begriff »natura« als entscheidend ins Feld führt.

⁶) Diss. § 72. 73.

Aber Palladius machte, immer begleitet von seinem getreuen Sekundian, noch einen letzten Versuch: er wandte sich mit seinen Klagen direkt an Theodosius nach Konstantinopel. Während der Gotenkriege hatten die beiden Kaiser in den gefährdeten illyrischen Gebieten teils gemeinsam operiert, teils hatte Gratian die Arbeit auch ganz Theodosius überlassen. Ostillyrien mit Thessalonich konnte darum zeitweilig wie zum Ostreich gehörig angesehen werden. So hatte auch Palladius die Möglichkeit, Theodosius gewissermaßen als seinen zweiten Landesherrn zu betrachten¹. Auf ihrer Bittreise in den Osten schlossen sich die beiden Illyrier an Wulfila an und machten mit diesem gemeinsame Sache². Auch an diesem Punkte geht also die illyrische Ketzerei unmittelbar in den »Arianismus der Germanen« über. In den nächsten Jahren hat sich dieser Prozeß der Verschmelzung weiter fortgesetzt, wie noch in einem späteren Abschnitt im Leben des Ambrosius deutlich werden wird.

Vermutlich hatte die relativ freundliche Aufnahme, die Palladius und Sekundianus in Konstantinopel fanden, in eben dieser Verbindung mit Wulfila ihren Grund. Theodosius mußte auf die zahlreichen gotischen Haufen, die er in seinen Reichsteil aufgenommen hatte, Rücksicht nehmen; ihnen gegenüber legte er auch später in religiösen Dingen — ganz im Gegensatz zu seiner sonstigen Politik — stets die größte Zurückhaltung an den Tag³. Überhaupt fühlte er sich damals unter dem Eindruck der starken Widerstände, die seine Zwangsmaßnahmen

¹) Dies betonen namentlich Kauffmann und Zeiller. — Die Frage der Abtrennung Ostillyriens vom Westreich im Jahre 379 ist viel diskutiert: vgl. Rauschen, S. 469—475 (hier auch das ältere Schrifttum), Kauffmann, S. L—LII, Seeck, Untergang V, 125. 479f., Zeiller, p. 5 sq. Tatsächlich haben auch nach 379 sowohl Theodosius wie Gratian Herrschaftsakte in Illyrien ausgeübt. Man darf die Frage wohl nicht mit so juristischer Schärfe stellen, wie gewöhnlich geschieht, sondern muß sie aus der politischen Situation heraus verstehen. »In der damaligen Epoche kam auf die Teilung so viel nicht an« (Ranke, S. 168). Ein förmlicher Verzicht seitens Gratians hat gewiß nicht stattgefunden.

²) Maximin, Diss. § 71.

³) Möller-v. Schubert, S. 486. 520.

ausgelöst hatten, in seiner Kirchenpolitik etwas unsicher — eine Stimmung, die schließlich im Jahre 383 zu dem Versuch eines neuen Verhandlungskonzils in Konstantinopel führte. Aber ähnlich wie in Aquileja sah man sich auch hier am Ende genötigt, auf eine wirklich theologische Auseinandersetzung zu verzichten, um mit Hilfe des bloß historischen Beweises nach Autoritäten wieder das uneingeschränkte Nicänertum in Kraft zu setzen¹. Der konservative Dogmatismus erwies sich immer deutlicher als die allein mögliche Grundlage einer dauerhaften Staatskirche. Hier auf dem Konzil von Konstantinopel kam auch die Sache der beiden Illyrier letztmalig zur Sprache. Der Bericht, den ihr Parteifreund Maximin davon gibt, mißt ihr eine offenbar übertriebene Bedeutung zu. Auch Ambrosius soll damals noch brieflich eingegriffen haben². All das klingt aber reichlich unzuverlässig und verworren³. Bald danach wird Palladius gestorben sein.

Für das Abendland bedeutete das Konzil von Aquileja den tatsächlichen Abschluß der nicänischen Restauration. Ambrosius verfehlte nicht, im Konzilsschreiben an Gratian darauf hinzuweisen, daß die Illyrier eigentlich überhaupt kein Recht dazu gehabt hätten, eine freie Aussprache für sich in Anspruch zu nehmen: die Vorschriften der früheren Generationen seien klar genug, und es sei gottlos, nach irgendeiner Seite hin von ihnen abzuweichen⁴. Jedenfalls soll jetzt aber in Ost und West die Sache der Ketzerei als endgültig erledigt gelten⁵. Damit ist in der Tat der entscheidende Punkt richtig hervorgehoben. Die Herrschaft der neuen dogmatischen

¹) Man beschloß, das Urteil der vornicänischen Väter entscheiden zu lassen: Sokr. V, 10; Soz. VII, 12; (Greg. Naz. ep. 175); vgl. Harnack, Dogmengeschichte II, 281 f.

²) Maximin, Diss. § 72. 73.

³) Vgl. Zeiller, p. 485 sq.

⁴) Ep. 10, 3; vgl. schon De fide III, 15, 128.

⁵) Ep. 10, 2; 12, 1.

Staatskirche war so lange nicht vollendet, als es noch möglich schien, an dieser dogmatischen Grundlage selbst zu rütteln. Für alle Leute, die außerhalb der katholischen Kirche stehen, gilt darum nach Meinung des Ambrosius die Mahnung Gottes an Kain: »Verstumme!«¹.

Die Rollen haben sich merkwürdig vertauscht. Jetzt muß sich Ambrosius als Nicäner den Vorwurf machen lassen, er beschirme den menschlichen »Frieden« zum Nachteil der Religion², und das gerade von den Nachfahren der homöischen Staatskirche, der diese Anklage ursprünglich gegolten hatte! Ambrosius nimmt die Haltung des Siegers ein, der seinen Gewinn unter Dach und Fach gebracht hat und über dessen Rechtmäßigkeit keine weiteren Diskussionen wünscht. Doch kommt auch hier ein echter Zug seines praktisch nüchternen, römischen Wesens zum Vorschein. Ambrosius findet an den spekulativen Fragen der Trinitätslehre im Grunde überhaupt keinen Geschmack, und wo er bei seinen Gegnern auf derartige Erörterungen stößt, erklärt er diese nur zu schnell für ein müßiges Streiten um abstrakte Wahrheiten³, das je eher desto lieber beendet werden soll. Zwar ist Ambrosius den Illyriern ohne Zweifel dialektisch überlegen, ebenso wie er ihnen in der Bibelkenntnis, auf die sie so stolz sind, nicht nachsteht. Aber wir glauben es ihm doch ohne weiteres, wenn er schon zu Beginn seiner ersten dogmatischen Abhandlung seufzend bekennt, lieber zum Glauben auffordern als darüber polemisch diskutieren⁴ und die Tiefen der Gottheit für seine Person »lieber fürchten als ergründen« zu wollen⁵. Die neuen, auf Augustin hinführenden dogmatischen Ansätze liegen bei ihm auf anderem Gebiet als dem der trinitarischen Spekulationen, die er vor-

¹) De incarn. I, 5.

²) Diss. § 128.

³) Die »dialectica philosophorum«, wie Ambrosius gerne sagt, — ein Vorwurf, den ihm die Illyrier freilich mit mindestens gleichem Rechte zurückgeben: Diss. § 82.

⁴) De fide I, prolog. 4.

⁵) De fide V, 18, 221; vgl. De fide I, 13, 84; III, 1, 2; IV, 2, 26; 8, 78; V, prolog. 6; De incarn. 3, 16; aus der späteren Zeit etwa Luc. IV, 71; Enarr. in psalm. XXXVI, 28 u. a.

wiegend nur nach griechischem Muster wiedergibt¹. Sie kreisen um die Frage der Sünde, Buße und Erlösung, bleiben aber auch hier stets im Zusammenhang der kräftig moralistischen Sittenpredigt und bischöflichen Erziehungspraxis. Ambrosius ist bis zu einem gewissen Grade für das Abendland typisch; die Gottheit des Sohnes war in der lateinischen Welt im Grunde von jeher selbstverständlich gewesen, aber als ein theologisches Problem hat sie niemals wirklich interessiert. Darum vollzog sich der Sieg des Nicänums, von Illyrien abgesehen, auch so reibungslos, und die Zweischneidigkeit, die dem staatlich gestützten Dogmatismus anhaftet, trat für das erste kaum in Erscheinung. Die griechische Theologie ist in den nächsten Jahrhunderten an demselben System langsam zugrunde gegangen.

Auch der Standpunkt des Palladius, sein Versuch, gegenüber dem formalen und sozusagen juristischen Verfahren des Ambrosius eine wirklich sachliche theologische Aussprache in die Wege zu leiten, ist in erster Linie die Folge seiner kirchenpolitischen Situation, die auf keinem anderen Wege einen Schimmer von Hoffnung für ihn übrig ließ. Aber es scheint doch, daß freie theologische Disputationen auch schon früher in Illyrien keine Seltenheit waren². Vielleicht lebte in dieser barbarischen Umgebung noch etwas von der Streitlust der alten Lukianisten und Arianer fort. Es ist andererseits sehr bezeichnend, daß unter den Illyriern, so weit wir sehen, niemals der Gedanke begegnet, der der Kerngedanke der unterdrückten Nicäner gewesen war und auch von Ambrosius benutzt wird, sobald er in Not gerät³: daß Gott nur am freiwilligen Bekenntnis sein Wohlgefallen haben könne, und daß keine äußere Gewalt das Recht habe, die Freiheit des Gewissens zu beschränken. Die Illyrier erhoffen vielmehr auch jetzt

¹) S. o. S. 35, Anm. 5.

²) Vgl. die *Altercatio Heracliani*; auch die beiden *cubicularii* Gratians: Paul. 18 und den »uir de haeresi Ariana acer nimis disputator«: ebd. 17, Krabinger p. 9.

³) So beim ersten Viktoriastreit und beim Kampf gegen den Hof im Jahr 386.

noch alles vom Staate und von seiner Hilfe. Aber, aufs Ganze gesehen, zeigt sich dies halbbarbarische Christentum in Palladius doch von seiner edleren Seite. Die dogmatische Weitherzigkeit ist für ihn nicht das Ergebnis gleichgültiger Rohheit oder skrupelloser Herrschsucht wie bei den Hofbischöfen von ehemals, sondern erscheint wie bei Wulfila mit einer inneren Wärme für die Sache gepaart, bewährt in einem langen bischöflichen Wirken in der Gemeinde. Palladius gelangt allen Ernstes bis zum Gedanken einer christlichen Gemeinsamkeit auch über zeitweilige dogmatische Differenzen hinweg, ohne daß er einer sachlichen Auseinandersetzung deshalb aus dem Wege geht oder der theologische Eifer erlahmt, und jedenfalls sticht sein Verhalten sehr vorteilhaft von der selbstsicheren Intoleranz und dem skrupellosen Eifer ab, der Ambrosius und seine Parteigenossen beseelt.

Aber entscheidend für ihr Schicksal ist, daß die Illyrier trotz ihrer abweichenden persönlichen Haltung an den gleichen Kirchenbegriff gebunden sind wie ihre Gegner und auch die rationalistische Glaubensauffassung des Zeitalters mit ihnen teilen. Sie sind offenbar nicht in der Lage, ihre freiere Haltung vom Zentrum der Religion aus zu rechtfertigen, und sind den streng dogmatisch eingestellten Nicänern dadurch von vornherein unterlegen. Ähnliches darf von ihren theologischen Lehren und Lehrmethoden selbst gesagt werden. Auch diese reproduzieren im wesentlichen nur fremde Gedanken. Indessen eine genauere Untersuchung des vorliegenden Materials¹ könnte vielleicht zu Ergebnissen führen, die geeignet sind, auch auf diesem Gebiet im illyrischen Christentum Ansätze zu entdecken, durch die es von der Theologie der griechischen und römischen Welt seinem inneren Wesen nach unterscheidbar wird. —

Die Auseinandersetzung mit den Illyriern ist im Leben des Ambrosius das einzige Mal geblieben, wo er um den religiösen Inhalt des nicänischen Dogmas selbst unmittelbar zu kämpfen

¹) Wie sie durch Kauffmann versucht und durch die Stoffsammlung bei Zeiller jetzt genügend vorbereitet ist.

gehabt hat. Jetzt steht das kirchliche Gefüge auf dem Grund dieses Dogmas fertig da, und wer an die kirchliche Lehre rühren will, rührt damit zugleich an den ganzen Bau. Der Eindruck, der sich aus der Kirchenpolitik dieser ersten Jahre für Ambrosius ergibt, weicht nicht unerheblich von dem Charakterbilde ab, das wir nach den Ereignissen seines späteren Lebens zu zeichnen gewohnt sind. In diesem Jahrzehnt seiner Amtstätigkeit ist Ambrosius noch nicht der *rocher de bronze* späterer Zeiten, der Mann, welcher jeden kirchlichen Anspruch bis zum letzten verteidigt und unter Hintansetzung aller äußeren und persönlichen Rücksichten zum Siege führt. Wir sehen ihn unter dem Druck der Umstände sich anpassen und sich beugen. Er schmeichelt und er verstummt da, wo er es später niemals gekonnt hätte. Er verschmäht es auch nicht, Machenschaften und Mittel anzuwenden, deren Skrupellosigkeit für ein religiöses Urteil nicht mehr zu rechtfertigen ist. Aber es besteht hier doch kein eigentlicher Widerspruch. Ambrosius verfällt dem Schicksal des Politikers, der die Macht erst gewinnen muß, um sie rechtlich zu vertreten. So viel muß man ihm aber zugestehen, daß er in der Periode der kirchlichen Bürgerkriege mit sicherem Instinkt wenigstens grundsätzlich keine Aufgabe und kein Recht der Kirche preisgegeben hat, das er sich später hätte zurückerobern müssen. Nachdem die reale Grundlage seiner kirchlichen Macht geschaffen war, steht ihrem weiteren Ausbau nichts mehr im Wege.

Anhang I:

Das Datum des Amtsantritts des Ambrosius.

Zu Seite 26.

Seit der Untersuchung, die Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. X, 732—733, dieser Frage gewidmet hat, wird das Jahr 374 für den Amtsantritt des Ambrosius allgemein als gesichert angesehen. Indessen, war diese Datierung schon damals in ihrer Begründung nicht zwingend, so erscheint heute bei der zum Teil veränderten Lage der

Quellen eine erneute Nachprüfung erst recht unbedingt geboten.

Das wichtigste Zeugnis zur Bestimmung des Termins ist ohne Zweifel die Chronik des Hieronymus, der sich zur Zeit der Wahl selbst in Aquileja, also in der nächsten Nähe Mailands befand. Die falschen Daten, die man früher aus den Ausgaben Scaligers und Pontiacs herausgelesen hat, brauchen uns hier nicht mehr zu beschäftigen. Nach den neuen Editionen von Helm (Euseb. VII, 247) und Fotheringham (S. 329) hat Hieronymus für die Wahl des Ambrosius das 2390ste Jahr Abrahams und das rote Jahr Kaiser Valentinians, dies heißt aber, das Jahr 373 nach Christus angegeben. Allerdings ist bei der Zuteilung der Ereignisse zu den einzelnen Jahreszahlen der Chronik große Vorsicht geboten, da Verschiebungen sehr leicht eingetreten sein können¹. Auch bieten einige Handschriften (bei Helm B und N) nicht das zehnte, sondern das elfte Jahr Valentinians I., also 374. Allein glücklicherweise wird unsere Datierung dadurch wesentlich wahrscheinlicher, daß auch die unmittelbar folgende Notiz, die lobende Erwähnung des Klerus von Aquileja², am besten auf das Jahr 373 zu passen scheint. Gerade in diesem Jahr löste sich hier der geistliche Kreis auf, dem Hieronymus bis dahin angehört hatte. Es erscheint daher natürlich, daß er ihm bei dieser Gelegenheit in der Chronik ein Denkmal zu setzen wünschte³.

Kann nun diese Datierung als verläßlich gelten, so geht es m. E. nicht mehr an, die viel spätere und schlechtere Chronographie des Theophanes gegen Hieronymus auszuspielen⁴. Auch sind deren Angaben in sich selbst widerspruchsvoll: Theophanes (ed. Boor I, 60) setzt die Weihe des Ambrosius

1) S. Helm II, S. XXIII f.; Helm selbst setzt das Ereignis, I 247, ins Jahr 374.

2) Fotheringham p. 329: Post Auxenti seram mortem Mediolanii Ambrosio episcopo constituto omnis ad fidem rectam Italia conuertitur. Aquileienses clerici quasi chorus beatorum habentur.

3) S. Schoene, Die Weltchronik S. 224 ff.

4) So Schanz, Röm. Lit. IV 1, S. 318.

gleichzeitig in das Jahr nach Christi Geburt 376 und in das 11. Jahr Valentinians I. = 374 n. Chr.

Unsere Chronologie kann noch durch eine weitere Erwägung gestützt werden. Hieronymus hat Italien spätestens im Frühling 374 verlassen ¹. Bald danach schreibt er aus der Wüste Chalkis den Brief Nr. 50, welcher die oben S. 28 angezogenen Sätze über Ambrosius und Auxentius enthält. Diese setzen die Kenntnis von Ambrosius' Wahl, die am 7. Dezember stattfand ², schon voraus. Da der Brief aller Wahrscheinlichkeit nach 374, spätestens aber im Winter 374/75 verfaßt ist ³, so ist es sehr wahrscheinlich, daß Hieronymus noch in Aquileja selbst von Wahl und Weihe des Ambrosius gehört hat; anderenfalls hätte ihn die Nachricht schwerlich so rasch erreicht.

Von hier aus gewinnt schließlich auch eine von Tillemont a. a. O. p. 733 mitgeteilte, aber von ihm selbst verworfene Notiz Bedeutung, wonach zahlreiche Mailänder Handschriften (*beaucoup de chroniques et de manuscrits de Milan*) 24 Bischofsjahre des Ambrosius zählen sollen, was nun ebenfalls nicht auf das Jahr 374, sondern 373 als das Jahr der Weihe führt; denn der Todestag des Ambrosius, der 1. April 397, steht fest ⁴.

Ist unsere Datierung richtig, so können natürlich auch die ersten Schriften, die Ambrosius als Bischof verfaßt hat (*De paradiso*, *De Cain et Abel*), entsprechend um ein Jahr hinaufgerückt werden.

¹) Cavallera, *St-Jérôme II*, 12—13.

²) S. o. S. 26, Anm. 6.

³) Vgl. gegen Cavallera, *Schisme d'Antioche* p. 199, n. 1 (376/77) J. Schäfer, *Basilius' Beziehungen zum Abendland* S. 149 Anm. 6 (374/75) und diesem folgend Wittig, *P. Damasus* S. 31 ff. und *Friedenspolitik* S. 103 (374). Cavallera scheint beide nicht zu kennen und hält daher, *St-Jérôme II*, 16, an der Datierung auf 376 fest; Grützmacher, *Hieronymus I*, 54 f.: 374—379.

⁴) S. u. S. 256.

Anhang II:

Das Datum der illyrischen Synode von Sirmium.

Zu Seite 32.

Die Synode von Sirmium war uns lange Zeit nur durch eine Reihe von Urkunden bekannt, die Theodoret, Hist. eccl. IV, 8—9 wiedergibt, und da diese mancherlei Dunkelheiten und Schwierigkeiten aufweisen, hat man vielfach an Fälschung oder weitgehende Unechtheit gedacht. Als letzter hat noch 1912 G. Bardy die These vertreten, daß die illyrische Synode in Wirklichkeit überhaupt nicht stattgefunden habe¹. Indessen kann an ihrer Tatsächlichkeit im Hinblick auf die Dissertatio Maximini² heute nicht mehr gezweifelt werden, wiewohl die Echtheit des überlieferten Glaubensbekenntnisses und des Synodalschreibens im einzelnen noch fraglich bleiben muß³.

Jacques Zeiller, dem wir eine ausführliche Erörterung der illyrischen Synode verdanken⁴, glaubt nun alle sich bietenden Schwierigkeiten dadurch beseitigen zu können, daß er in Analogie mit einigen Gesetzen des Codex Theodosianus die Namen im Praeskript des Kaiserbriefes »Valentinian, Valens und Gratian« in »Gratian, Valens und Valentinian« (sc. II.) ändert, das ganze Schriftstück demnach in das Jahr 378 verlegt.

Eine solche Gewaltsamkeit erscheint von vornherein mißlich, da durch die Umdatierung auch der Zusammenhang bei Theodoret zerrissen wird, der die Synode in unmittelbarem Anschluß an die Wahl des Ambrosius⁵ mitteilt. Aber die Gründe, die Zeiller für seine Änderung anführt, sind auch

¹) Sur une synode de l'Illyricum, *Bullet. d'anc. litt. et d'arch. chrét.* II 1912, p. 259 sqq.

²) §§ 128 ff., Palladius.

³) S. die Literatur o. S. 34, Anm. 1.

⁴) Les origines chrétiennes dans les provinces Danubiennes p. 310—327. Leclercq, *Dict. d'arch. chrét.* VII, 1 col. 174.

⁵) 7. Dezember 373; hiernach wäre es sogar möglich, in der Datierung bis zu dem Jahr 374 hinaufzugehen; doch scheint dies im Hinblick auf die orientalisch-römischen Verhandlungen nicht ratsam.

keineswegs zwingend. Das Hauptargument bildet die Behauptung, Germinius von Sirmium habe Ende 375 noch gelebt, und unter dem Episkopat dieses Homöers sei eine orthodoxe Synode in Sirmium nicht denkbar. Geht man dieser Aussage nach, so zeigt es sich aber, daß Zeiller an anderer Stelle eben diese Synode als terminus ad quem für die Lebensdauer des Germinius zu benutzen sucht¹. Tatsächlich sind vom Jahre 366 (367) an über Germinius überhaupt keine Nachrichten mehr erhalten. In diesem Zeitraum kann sehr wohl ein anderer Bischof an seine Stelle getreten sein. Übrigens scheint es mir auch nicht undenkbar, daß Germinius, wenn er noch lebte, einen Standpunktwechsel vollzogen haben kann: fand er es schon 366 gut, sich von seinen extremen Freunden zu trennen und das »per omnia patri similis« zu bekennen², so kann er bis zum Jahre 375 die Schwenkung zu den Homousianern auch ganz vollzogen haben.

Ernster ist der Hinweis Zeillers auf einen anderen Punkt: warum schweigt Basilius über diese Synode, die doch gerade dazu bestimmt war, seinen Bitten zu entsprechen? Dieses ist ohne Zweifel erstaunlich, aber so unklar wie die Fragen der Basiliuskorrespondenz überhaupt sind, vielleicht doch nicht unerträglich. Die Briefe des Basilius an Ambrosius sind bis auf einen einzigen heute verloren³. In diesen mag in der Tat davon die Rede gewesen sein. Aber da die erhoffte Wirkung der Synode auf die Verhältnisse im Ostreich ausblieb, ist es nicht weiter überraschend, wenn hier der Wunsch nach einer erfolgreicherer Unterstützung durch das Abendland auch weiterhin lebendig blieb. Ebenso paßt das Verhalten Valentinians I. m. E. sehr wohl in das Gesamtbild hinein, das die Religionspolitik dieses Herrschers auch sonst ergibt⁴.

Es sprechen aber auch gewichtige Gründe dagegen, die Synode bis in den Herbst 378 zu verschieben. Ist es wahrscheinlich, daß gerade in dem Augenblick, wo die Gotengefahr ihren

¹) A. a. O. p. 144 sq.

²) Hilar., Collectan. Antiar. B VI.

³) Vgl. o. S. 33, Anm. 2.

⁴) S. o. S. 15 ff.

Höhepunkt erreicht hatte, wo selbst Italien vor einem drohenden Einfall der Barbaren nicht mehr sicher schien ¹, genau an der Grenze, in Sirmium, eine orthodoxe Synode zusammenkam, die auch nicht mit der geringsten Beunruhigung oder Anspielung die drohende Gefahr zu erkennen gibt? — Gratian hatte Westillyrien damals nur in Eilmärschen durchzogen und Sirmium noch kaum passiert, als er schon die Nachricht von der Schlacht bei Adrianopel und dem Tode des Valens erhielt ². Welchen Sinn hätte es aber jetzt noch gehabt, im Namen des Valens einen Brief zu erlassen und darin in vorsichtig verhüllter Form für die Duldung der Nicäner einzutreten, zumal Valens selbst schon Ende 377 seine intolerante Politik aufgegeben und die Rückkehr sämtlicher orthodoxer Geistlichen gestattet hatte ³?

Schließlich läßt sich Zeillers chronologischer Ansatz auch aus dem Leben des Ambrosius widerlegen. Ambrosius war in Sirmium bei der Synode zugegen. Als Gratian 378 Oberitalien passierte, blieb er jedoch in Mailand zurück ⁴ und sah ihn erst 379 bei dessen Rückreise nach Gallien wieder ⁵. Eine Änderung der üblichen und durch die Quellen gegebenen Datierungen kann nach all dem wohl nicht in Frage kommen.

Anhang III:

Ambrosius und die Rassenfrage.

Zu Seite 48.

R. Wirtz scheint in seiner Skizze über den heiligen Ambrosius und seine Zeit diesen als eine Art Anhänger der Rassenhygiene im modernen Sinne feiern zu wollen. Ambrosius ist ihm ein Vorkämpfer für den Gedanken der Reinhaltung des römischen Blutes vor fremdrassiger Beimischung, und diese

¹) De excess. Satyr. I, 31 (Faller: a. 377/8).

²) Amm. Marc. XXXI, 11, 6 sq.

³) Hieron. Chron. 2394.

⁴) De fide I, prolog. 3.

⁵) Ep. I, 1—2.

Beobachtung wird von Hugo Koch in seiner sehr wohlwollenden Besprechung des Büchleins ¹ anerkennend hervorgehoben. Allein mit Unrecht.

Auf der einen Seite ist Ambrosius allerdings, wie wir gesehen haben und wie auch Wirtz mit Recht betont, im Denken und Handeln ein bewußter Römer, ja in seiner Confutatio wider Symmachus recht eigentlich der Begründer des neuen kirchlichen Romanismus, der sich dann über Prudentius und Leo I. weiter fortsetzt. Trotz seines theoretisch-philosophischen Kosmopolitismus ² fühlt Ambrosius noch ganz die tiefe Kluft zwischen den Römern und »Barbaren«. Sogar der Grundsatz allgemeiner Bruderliebe erfährt hier eine gewisse Einschränkung ³. Andererseits werden sexuelle und Fortpflanzungsfragen gern, wiewohl ohne jenen fatalen Eifer des Hieronymus, behandelt; ein gewisses persönliches Interesse an naturwissenschaftlichen und biologischen Erscheinungen ist unverkennbar. Man vergleiche nur das Hexameron! — Indessen fehlt das entscheidende Zwischenglied, das beide Betrachtungsweisen miteinander verbände: der Römerstolz des Ambrosius bleibt rein politisch und kulturell, nicht irgendwie blutsmäßig bestimmt oder durch ein ausgeprägtes Rassenbewußtsein unterbaut. Wo im Alten Testament die Vermischung mit »alienigenis« verboten wird, da faßt Ambrosius den Befehl regelmäßig und ausschließlich im übertragenen Sinne im Hinblick auf Heiden und Ketzer, mit denen man keinen Ehebund eingehen soll ⁴.

Die spärlichen Belege, die Wirtz für seine abweichende Anschauung beibringt, tun den Quellen Gewalt an. Seite 53 sagt Wirtz: »Ein gewisser Römerstolz, eine Anhänglichkeit an sein Volkstum tritt hier und dort in den Schriften des Ambrosius zutage. Im Schöpfungsbericht z. B. tadelt er seine Zeitgenossen, die nicht zufrieden sind im Vaterhaus und Vaterland. Nach der Fremde sehnen sie sich und haschen

¹) Theol. Lit. Zeit. II (1924), S. 14.

²) S. u. S. 261.

³) De Tobia 15, 51; vgl. u. S. 259 f.

⁴) Vgl. u. S. 186.

nach der Gunst der Ausländer.« — In Wirklichkeit ist hier gar nicht vom Volkstum, sondern von der menschlichen Habgier und dem nimmersatten Trieb in die Ferne die Rede, und dies in durchaus konventioneller Weise. Die Stelle lautet: *at nobis longe alia sententia est* (als bei den Fischen, wo jede Art ihr vorgeschriebenes *domicilium* nicht überschreitet), *mutare exilio domos, incolarum fastidio teneri, aduenarum captare gratiam, transferre terminos perpetuos, quos posuerunt patres nostri, agrum ad agrum iungere, domum ad domum. defecit terra hominibus, sternuntur et maria, rursus pro singulorum libidine inciditur terra, mare infunditur, ut insulas faciant, possideant freta etc.*¹ — Umgekehrt sieht Wirtz gerade da, wo vom fremden Volkstum die Rede ist, nämlich bei Julianus Valens mit seinen gotischen Halsketten und Armingen², merkwürdigerweise eine Polemik gegen die — Habsucht!

Auch auf Seite 156 läßt er Ambrosius mehr und anderes sagen, als dasteht: »Mensch, lerne vom Fisch! Der Hecht freit nur die Hechtin. Die Fische alle halten ihre Rasse rein; bei ihnen gibt es keine Kreuzungen; das ist Keuschheit. Diese Mahnung war besonders notwendig zu einer Zeit, da die verschiedensten Völker der weiten bekannten Welt, die verschiedensten Rassen sich im Abendland trafen: Rassenreinheit! Auch hierin erkennt man den Sohn des selbstbewußten Römervolkes.« — In Wirklichkeit kehrt sich die betreffende Stelle aber nicht gegen Rassenmischung, sondern gegen Unkeuschheit im allgemeinen und gegen Bastardierungen in der Tierwelt³, denen unter Menschen die Kastration entsprechen soll⁴.

Auch Ambrosius ist ein Kind seiner Zeit und seiner Kirche. Der Gedanke, daß die »*congregatio nationum*«, die Christus

¹) Exam. V, 10, 27, Schenkl p. 161.

²) Vgl. o. S. 65, 79.

³) Gegen die Zucht von Maultieren z. B.

⁴) Vgl. besonders Ex. V, 3, 9, p. 147: *hoc quia de hominibus facere non potes, ut diuersi generis commixtio fetus possit excludere, tollis homini quod natus est et uirum de uiro exsuis abscisaque corporis parte sexum negas etc.*

bewirkt hat¹, durch eine Pflicht zur Rassenreinheit in irgendeinem Sinne beschränkt sei, wird ihm schwerlich jemals in den Sinn gekommen sein.

2. Kapitel.

Die Stärkung der hierarchischen Position Mailands und das Verhältnis des Ambrosius zu Rom.

Das kirchliche Erbe, das Ambrosius als Nachfolger des Auxentius angetreten hatte, war nicht leicht. Im Lauf der letzten Jahre war das gesamte nicänisch gesinnte Oberitalien zu Mailand in Opposition getreten, und von einer geordneten Jurisdiktion des Auxentius über seine Suffragane kann unter diesen Umständen keine Rede gewesen sein. Wollte Ambrosius das kirchliche Ansehen seiner Stadt zurückerobern, so durfte er nur schrittweise und vorsichtig zu Werke gehen, um den an seine Selbständigkeit gewöhnten orthodoxen Episkopat nicht zu verletzen und gleichzeitig die bisher homöisch orientierten Bistümer nicht zu verlieren. So erscheint seine metropolitane Stellung in den ersten Jahren noch mannigfach beengt. Wertvoll konnte ihm ein 376 erlassenes Gesetz des Kaisers Gratian werden, wonach die Instanzen der synodalen Gerichtsbarkeit in ihren Zuständigkeiten den weltlichen Gerichten entsprechen sollten². Danach hätte Mailand in ganz Oberitalien (*Italia annonaria*) den Vorrang einnehmen müssen. Aber noch 381 erscheint Valerian von Aquileja auf dem dortigen Konzil in einer merkwürdigen Rangordnung teils vor, teils neben Ambrosius³. Man hat darin wohl eine Nachwirkung der Führerstellung zu erkennen, die er vor der Wahl des Ambrosius unter den Nicänern des Landes innegehabt hatte.

¹) S. u. S. 262, Anm. 2.

²) C. Theod. XVI, 2, 23.

³) Vgl. Gest. concil. Aquil. I (Teilnehmerliste) MI. XVI, 955: ... Aquileiae in ecclesia consentibus cum episcopo (so Cipolla, p. 46 für »episcopis«) Aquileiensem civitatis Ualeriano Ambrosio, Eusebio etc. ... episcopis Ambrosius episcopus dixit...

Noch stärker ist der römische Einfluß auf Mailand und die oberitalienischen Verhältnisse. Eine unmittelbare Beteiligung des Papstes bei der Wahl des Ambrosius kommt zwar nicht in Frage. Aber seit Jahren bildete die rechtgläubige Besetzung des Bistums Mailand ein Hauptziel der römischen Kirchenpolitik, und es ergab sich daraus von selbst, daß Ambrosius in den gefährlichen ersten Jahren seiner Amtsführung auf die Unterstützung Roms bedacht war und auch im Kampf gegen die Illyrier beim Papste Anlehnung suchte. Die gemeinsame Front gegen die Ketzer verband beide Bistümer; auch war Ambrosius selbst der Herkunft nach ein Römer und in Rom zu Hause¹. Die erste italienische Synode, die unter seiner Leitung die Absetzung des Leontius von Salona verhängte, ging mit ausdrücklicher Zustimmung des Damasus ans Werk, in dem man also nach wie vor den eigentlichen Leiter der nicänischen Politik erblickte, vielleicht geradezu kraft römischer Vollmacht². Bis in den unmittelbaren kirchlichen Bereich Mailands erstreckte sich damals der römische Einfluß. Ambrosius nahm 378³ selbst an einer Synode in Rom teil⁴, die gegen den Bischof von Parma Klage führte, weil er »zum Ungehorsam gegen das Urteil des römischen Bischofs aufreize«

¹) Vgl. Palladius, *Diss. Max.* p. 348 § 139 S. 90: *certe tam tibi quam Damaso prouincia est Italia, genetrix Roma . . . u. Paul. 9, Krabinger p. 5: . . . post annos aliquot ordinationis suae ad urbem Romam, h. e. ad proprium solum, perrexit . . .*

²) Vgl. Palladius, *Diss. Max.* p. 344" § 125 S. 87 . . . *certe Leontium Salonitanum ex eius (sc. Damasi) audistis mandato, auditum gradu sacerdotali ut reum deiecistis . . .* Doch liegt hier das Bestreben vor, dem Ambrosius eine möglichst schimpfliche Abhängigkeit von Rom nachzuweisen, und der Ausdruck »ex mandato« darf daher nicht zu sehr gepreßt werden; vgl. u. S. III f.

³) Datierung: Rauschen, S. 31.

⁴) P. Vigilius bezeugt *Constitutum de III capit. 26* die Anwesenheit des Ambrosius für dasjenige römische Konzil unter Damasus, das die *constituta* festsetzte, »*quae post Nicaenum concilium de spiritu sancto . . . sunt edita*«. Damit hat er die sirmischen Anathematismen im Auge (o. S. 34 f.), die 378 oder 379 in Rom wiederholt wurden (ed. Turner, *Ecclesiae monumenta iuris antiquissima* I 2, 1, p. XIII). Die weiteren Argumente, die Ballerini, *Ambrosii opera* V, 223/4 für eine Anwesenheit des Ambrosius ins Feld führt, haben keine Beweiskraft.

und sich dem Befehl einer früheren römischen Synode nicht fügen wolle¹. Es erscheint sogar wahrscheinlich, daß Ambrosius als Verfasser des offiziellen Schreibens zu gelten hat, in dem die Bischöfe unter stärkster Betonung des charakteristischen klerikalen Standpunkts² sich beim Kaiser für Damasus verwenden, um ihn gegen Umtriebe seines Gegenbischofs Ursinus zu schützen³. Bei dieser Gelegenheit fallen über die Würde des apostolischen Stuhles Ausdrücke, wie sie sich in den späteren Schriften des Ambrosius nicht mehr finden lassen⁴, und das kaiserliche Reskript, das auf diese Eingabe antwortet, erklärte den römischen Bischof (neben einem Synodalgericht) auch tatsächlich als oberste Appellationsinstanz seines Reichsgebietes⁵ — eine Kundgebung, die zunächst allerdings ohne praktische Bedeutung geblieben ist⁶.

Aber allmählich beginnt sich dies Verhältnis zwischen Mailand und Rom zu Ungunsten Roms zu verschieben. In den unruhigen Jahren, die dem Konzil von Aquileja vorausgingen, gelingt es Ambrosius mehr und mehr, an Boden und Selbständigkeit zu gewinnen. Unter dem Eindruck der illyrischen Invasion und der damit drohenden Gefahr für den Glauben schließen sich die Bischöfe der oberitalienischen Diözese fester zusammen, und der überragenden Persönlichkeit des Ambrosius wird die Leitung ihres Abwehrkampfes zuteil. Als Führer gegen die Ketzer hat sich Ambrosius zuerst Namen und Stellung

¹) Synodalschreiben »Et hoc gloriae uestrae« 5. Die kaiserliche Antwort (Rescript. ad Aquilinum vic. 6, coll. Auell. I, 13) hebt noch besonders hervor, der Bischof von Parma sei »eo perniciosius, quod inclytae urbi magis proximus.«

²) Vgl. namentlich »Et hoc gloriae vestrae« 2.

³) Synodalschreiben »Et hoc gloriae uestrae«; so nach dem Vorgang Sirmonds und Harduins Rauschen, S. 32, Ballerini, Ambrosii opera V, 229 sq. und Mamone, Didaskaleion N. S. II, 1, p. 138.

⁴) »Et hoc gloriae uestrae« 10 Mansi III, 626, Ml. XIII, 582: ... frater noster Damasus ... non fiat inferior his, quibus etsi aequalis est munere, praerogativa tamen apostolicae sedis excellit ...

⁵) Rescript. Grat. ad Aquilinum vic., coll. Avell. I, 13.

⁶) Batifol, p. 47 sq. Im übrigen ist dessen Gedanke, Ambrosius könnte dieses Edikt veranlaßt haben (p. 49 sq.), recht unwahrscheinlich, da Valentinian sich damals nicht in Mailand befand.

erworben. Er regt die nicänischen Bischöfe zu wechselseitiger theologischer Aussprache an — »denn was verbindet fester, als die Wechselrede über göttliche Dinge«¹ — und versucht es mit Erfolg, das Verhältnis seiner Suffragane (wenn diese Bezeichnung schon erlaubt ist) unter sich² und zu seiner Person³ enger zu gestalten. In diese Zeit fallen die ersten Bischofsweihen, die Ambrosius nachweislich vollzogen hat⁴. Auch das erste Beispiel einer oberrichterlichen Einmischung gegenüber dem Bischof von Verona mag sich jetzt ereignet haben⁵. Jedenfalls zeigt der schon erwähnte Brief an Konstantius, durch den Ambrosius die kirchliche Versorgung von Imola regelt⁶, daß es ihm in dieser Zeit gelingt, die Grenzen seines kirchlichen Bereichs mit den Grenzen der politischen Diözese Mailand mehr und mehr in Einklang zu bringen⁷.

Einen wesentlichen Fortschritt bringt aber erst der erfolgreiche Vorstoß nach Illyrien⁸. Es liegt auf der Hand, wie sehr dadurch auch die ganz persönliche Stellung des Ambrosius gestärkt und gehoben werden mußte. Dogmatische und hierarchische Erfolge lassen sich in diesem Falle nicht voneinander trennen. Indem es Ambrosius gelingt, in Illyrien den festen Stamm einer nicänisch gesinnten Partei zu schaffen,

¹) Ep. 7, 1 Iusto. Zum Schluß (22) die Aufforderung, ihn bei Gelegenheit wieder in theologicis um Rat zu fragen.

²) Ep. 4, 1—2 Felici.

³) Ep. 3, 2—3 Felici.

⁴) Bis 381 sind es im ganzen vier:

1. Der Bischof Konstantius, an den ep. 2 gerichtet ist; vgl. Rauschen, S. 50 Anm. 1.

2. Später wahrscheinlich ein Bischof von Imola; ep. 2, 27 Constantio.

3. Anemius von Sirmium; Paul. 11.

4. Felix von Comum; ep. 4, 6 Felici.

⁵) Ep. 5 und 6 Syagrio; doch läßt sich die Datierung der Mauriner hierfür nicht ausreichend begründen; vgl. Ihm, p. 40.

⁶) S. o. S. 39.

⁷) 386 wenden sich die Bischöfe der Aemilia an Ambrosius, um sich den vom römischen abweichenden Ostertermin bekanntgeben zu lassen; ep. 23 *Episcopis per Aemiliam constitutis*.

⁸) S. o. S. 49 ff.

gewinnt er zugleich einen Kreis von Bischöfen, die in Mailand ihren natürlichen Vorort erblicken müssen¹ und von jetzt an vorbehaltlos zu seiner Führung stehen. Damit greift Ambrosius bereits über die Grenzen hinaus, die ihm durch den politischen Verwaltungsbezirk Mailand eigentlich gezogen waren. War er zunächst auch noch im Namen der verbündeten Nicäner aufzutreten, so mußte nun die Frage doch über kurz oder lang brennend werden, wer in den kirchlich neugewonnenen Gebieten letzten Endes den maßgebenden Einfluß ausüben sollte: Rom, das die formelle Oberleitung der Aktionen bis jetzt behauptet hatte, oder Ambrosius, der die faktische Arbeit leistete.

Die Annahme, daß schon Damasus ein förmliches Vikariat für Illyrien errichtet habe, trifft in dieser Form bekanntlich nicht zu². Aber in der Tat besaß der römische Bischof in Illyrien schon seit einiger Zeit Interessen und Beziehungen, deren Bedeutung früh erkannt wurde, und die in ihren Ursprüngen bis auf das Konzil von Sardika (343) zurückgehen mögen. Da Aquileja und Thessalonich bald nach diesem Konzil der Ketzerei verfielen, so waren die — allerdings sehr wenig zahlreichen — Homousianer des Landes schon damals genötigt, bei Rom Rückhalt zu suchen³, und als dann mit Bischof Acholios wieder ein orthodoxer Geistlicher den Stuhl von Thessalonich bestieg, rissen die Beziehungen nicht ab, sondern knüpften sich nur um so fester. Schon ein römisches Synodalschreiben

¹) Vgl. die frühere Bedeutung Aquilejas als nicänisches Haupt von Illyrien: (o. S. 18 f.).

²) Vgl. hierüber Streichhan, S. 343 ff. und dazu die berechtigten Einwendungen Völkers, Zeitschr. f. Kirchengesch. N. F. IX 1927, S. 370—380, der indessen den entscheidenden Gesichtspunkt zur Beurteilung der illyrischen Verhältnisse im vierten Jahrhundert, die Rivalität zwischen Rom und Mailand, gleichfalls nicht gesehen hat.

³) Vgl. das Schreiben der italienischen Bischöfe unter Liberius an die Brüder in Illyrien bei Hilarius, Collectan. Antiar. B IV, 2.

von 369/70 weist nach Illyrien¹. Aus dem Jahr 381 sind zwei weitere Briefe des Damasus an Acholios erhalten, die das Vorhandensein noch mehrerer, verlorener Schriftstücke ähnlicher Art erkennen lassen². Der Bischof von Thessalonich nimmt darin kirchenrechtliche und kirchenpolitische Instruktionen entgegen, die zwar in kollegialem Tone, aber doch mit dem deutlichen Bewußtsein hierarchischer Überlegenheit erteilt werden³.

Die Rolle, die Ambrosius in Oberitalien und Illyrien spielte, mag von der des Acholios anfangs nicht sehr verschieden gewesen sein. Aber auf die Dauer war er nicht der Mann, um sich damit zu begnügen, Vorspanndienste für das römische Ansehen zu leisten, und seine Stellung als Residenzbischof von Mailand gab ihm die Möglichkeit, mit ganz anderem Nachdruck gegenüber seinen Mitbischöfen aufzutreten als der alte Bischof von Thessalonich. Als Damasus dies nicht rechtzeitig begriff, kam es zwischen Mailand und Rom zu einem Zusammenstoß, der, soweit wir wissen, zu Lebzeiten des Ambrosius der einzige geblieben ist. An und für sich betrachtet, ist er nur von geringer kirchengeschichtlicher Bedeutung, aber als Symptom der veränderten Haltung, die Ambrosius jetzt einnimmt, und als Zeugnis für seine grundsätzliche Einstellung zur Frage des römischen Primats ist er doch von größtem Interesse. —

Auch hier bildet das Konzil von Aquileja das entscheidende Ereignis. Ambrosius hatte es von Anfang an so angelegt, daß der Einfluß der römischen Führung nach Möglichkeit eliminiert wurde, und gleichzeitig sollte hier die illyrische Frage ihre endgültige Erledigung finden. Damasus kann die Nachricht von der Berufung des Konzils daher nur mit gemischten Gefühlen aufgenommen haben.

Das kaiserliche Berufungsschreiben gab dem Präfekten von Italien-Gallien die Weisung, alle Bischöfe seines Ver-

¹) Adresse an die Illyrier Soz. VI, 23,7; Theod. II, 22, 2.

²) Vgl. Dam. ep. 5 Ml. XIII, 366: hoc est, quod saepe dilectionem uestram commonui . . .

³) Dam. ep. 5; 6 Acholio.

waltungsbezirkes zu dem Konzil zu befördern¹, und pries zugleich mit hohen Worten die Frömmigkeit und den kirchlichen Rat des Ambrosius, der die Teilnehmer vorgeschlagen hätte²; über die eventuelle Teilnahme und die Mitwirkung des römischen Bischofs, dessen Stadt außerhalb des genannten Bezirkes lag, ging es dagegen mit vollkommenem Stillschweigen hinweg³. Vielleicht wäre Damasus trotzdem in Aquileja erschienen, wenn nicht gerade in diesem Augenblick die Umtriebe seines alten Gegners Ursinus sich erneuert hätten und seine Gegenwart in Rom unumgänglich machten⁴. So entschloß er sich, wenigstens eine briefliche Kundgebung an das Konzil zu erlassen, worin er dieses als vollgültig anerkannte und sein und seiner (?) Suffragane Anwesenheit als entbehrlich bezeichnete. Bei dieser Gelegenheit versäumt er aber nicht, auf die Bedeutung des Stuhles Petri und seines Nachfolgers nachdrücklich hinzuweisen⁵. Offenbar war es seine Absicht, sich wie auf der früheren von Ambrosius geleiteten Synode die Rolle eines höheren Bevollmächtigten zu erhalten.

Diese päpstliche Botschaft hat Ambrosius in Aquileja persönlich vorgelesen und sich damit sehr glücklich gegen die Illyrier gedeckt, die der Versammlung im Hinblick auf ihre geringe Teilnehmerzahl die Zuständigkeit bestritten⁶. Es handelte sich übrigens um nicht weniger als drei Schreiben⁷. Daher kann man vielleicht annehmen, daß Damasus dem Konzil auch Richtlinien und Wünsche für die bevorstehende Arbeit bekannt gegeben hatte. Indessen hat sich Ambrosius an solche Instruktionen, wenn sie erfolgt sind, nur sehr wenig gehalten. Denn in der später noch zu erörternden orientalischen Frage tat er zum Teil sogar das genaue Gegenteil von dem, was Damasus kurz vorher für notwendig erklärt hatte⁸.

1) Gest. concil. Aquil. 3.

2) S. o. S. 63.

3) Daß eine Einladung an Damasus wirklich nicht erfolgt sei, behauptet Palladius, Diss. Max. § 123, s. u. S. 109, Anm. 3.

4) Ambr. ep. 11,6 »Provisum«.

5) S. u. S. 111.

6) Vgl. o. S. 73.

7) Pall., Diss. Max. P. 344 § 122.

8) S. u. S. 141.

Ein unvorsichtiger Schritt des Papstes führte Ambrosius aber noch weiter. Wir können es heute nicht mehr entscheiden, ob in der Sache des Leontius von Salona auf seiten des Damasus von vornherein die kirchliche Eifersucht eine Rolle spielte oder was sonst seine veränderte Taktik veranlaßt haben kann. Jedenfalls nahm der Papst den von dem oberitalienischen Konzil, wie erinnerlich, gebannten Bischof¹ kurz vor dem Konzil von Aquileja aus eigener Machtvollkommenheit und über die Köpfe der eigentlichen Exkommunikatoren hinweg wieder in die katholische Gemeinschaft auf und schickte ihn so nach Aquileja. Er erschien danach wie eine höhere Instanz, und auf seine Anerkennung pochend verlangte Leontius auch in Oberitalien die Restitution². Der schwindende römische Einfluß in Illyrien hätte in der Tat nicht wirksamer verstärkt werden können, als wenn sich Damasus auf diese Weise einen illyrischen Trabanten schuf, der für Rom dasselbe werden konnte, was Anemius in Sirmium für Ambrosius geworden war³. Allein Damasus hatte sich über die Bedeutung seines Mitarbeiters und Rivalen getäuscht.

Ambrosius dachte gar nicht daran, sich in demselben Augenblick, wo er seiner kirchenpolitischen Arbeit in Illyrien die Krone aufsetzen wollte, die Früchte dieses Erfolges vom römischen Kollegen wegschnappen zu lassen. Und jetzt zeigte es sich, daß auch der eben noch parteiisch zerrissene oberitalienische Episkopat in den acht Jahren seiner Leitung zu einer Einheit geworden war. Wie noch so oft in der späteren Kirchengeschichte stand er gegen Rom fest zu seinem Metropoliten in Mailand, auch den einstigen Nebenbuhler Mailands, Valerian

¹) S. o. S. 50.

²) Pall., Diss. Max. P. 344" § 125 S. 87: ... a uobis deiectum ipse in communionem sine uestro reatu suscepit, sicuti id tempore conspirationis uestrae apud Aquileiam idem, cum spe etiam apud uos reparationis illo aduenisset, publicis auribus intimasse cognoscitur.

³) Das Ereignis ähnelt sehr auffallend einem späteren Vorfall unter Gregor dem Großen: hier nimmt der Bischof von Ravenna umgekehrt den Bischof von Salona gegen den Willen des Papstes in seine Gemeinschaft auf; vgl. v. Schubert, Frühmittelalter S. 195 f.

von Aquileja, nicht ausgenommen. Die illyrischen, gallischen und afrikanischen Vertreter müssen gleichfalls zugestimmt haben: man wies Leontius in Aquileja kurzerhand die Tür und beschloß, an dem einmal gefällten Urteil unter allen Umständen festhalten zu wollen¹. Über die Stellungnahme des römischen Bischofs hinweg ging man zur Tagesordnung über.

Gerade hier zeigt sich indessen das kirchenpolitische Geschick des Ambrosius im glänzendsten Licht. Zur gleichen Zeit, wo er Damasus in Illyrien einen Schlag versetzt und mit dieser Brückierung über die wahre Lage der Dinge hinreichend aufgeklärt hat, springt er ihm in Rom hilfreich bei und verhindert dadurch, daß sich die Angelegenheit zu einem wirklichen Konflikt auswächst, den er durchaus vermeiden mußte. Denn eben konnte er die Zusammenarbeit mit dem Papste am allerwenigsten entbehren und brauchte für seine weiteren Pläne dessen Unterstützung.

Gewiß hatte schon Damasus selbst dem Konzil die erste Anregung dazu gegeben, sich beim Kaiser gegen Ursinus einzusetzen, da der Streit schon wieder bis zur höchsten Instanz gelangt war. Diesem Wunsche kam man in Aquileja bereitwilligst nach. Gleichzeitig mit dem Bericht über die Verurteilung der Illyrier ging an Gratian noch ein weiteres Konzilschreiben ab, in dem Ambrosius auf die Gefährlichkeit und Verdammungswürdigkeit der römischen Schismatiker nachdrücklich hinwies und ein entschiedenes Eingreifen der Regierung erbat². In diesem Zusammenhang fallen auch einige Worte über die überragende Bedeutung der römischen Kirche, welche dem Gesuche zur Motivierung dienen: da sich an Rom als der Hauptkirche im römischen Reiche die Kommunion aller übrigen Kirchen orientiere (Leontius!), so sei ein Schisma an dieser Stelle auch von ganz besonders verheerender Wirkung.

¹) Pall., Diss. Max. § 126: . . . sed nec uos iudicii uestri iniuriam estis religioso dolore persecuti, sed in Leontium quidem quam ille in destructionem uestri iudicii recepit sententiam immobilem censuistis manere . . .

²) Ambr. ep. II »Provisum«, Ml. XVI, 985—987.

Die später berühmt gewordenen Worte werden von dem vatikanischen Konzil allerdings zu Unrecht für ein Primat des römischen Bischofs verwertet¹. Sie lauten: »Wir haben eure Huld anflehen müssen, laßt es nicht zu, daß das Haupt der ganzen römischen Welt, die römische Kirche und der hochheilige apostolische Glaube verwirrt werden. Denn von hier gehen die Rechte der ehrwürdigen Kirchengemeinschaft auf alle (Kirchen) über²«. Derselbe, auch sonst begegnende³ Gedanke, daß Rom den gegebenen Richtpunkt für die Gemeinschaft der katholischen Kirche bedeute, findet sich bei Ambrosius schon früher, wiewohl nicht in dieser prinzipiellen Allgemeingültigkeit⁴. An der vorliegenden Stelle handelt es sich in erster Linie wohl nur um eine unausgesprochene Bezugnahme auf das Edikt von Thessalonich, das ein Jahr vorher verordnet hatte: Nur diejenigen Bischöfe hätten als orthodox zu gelten, die mit Damasus von Rom und Petrus von Alexandrien in Gemeinschaft stünden⁵. Ambrosius erinnert die Kaiser zur Begründung seines Antrags an die Gesetze, die sie selbst erlassen haben. Von einer über das Äußerlich-Kirchenorganisatorische hinausgehenden, eigentlich religiösen Sonderstellung Roms ist insofern noch gar nicht die Rede. Übrigens unterstützt Ambrosius mit diesem Briefe nicht Damasus allein, sondern er kehrt sich auch gegen seine eigenen Gegner. Wir hören nämlich, daß die Ursinianer auch in Mailand ihr

¹) *Constitutio dogmatica prima: De ecclesia Christi, cap. II (De perpetuitate primatus beati Petri in Romanis pontificibus).*

²) Ep. 11,4. Eine Parallele zu diesem Zitat bietet der Ambrosiaster, In Rom. I, 15, bei dem ganz deutlich zunächst nur an die politische Stellung Roms gedacht ist.

³) Iren., *Adu. haeres.* III, 3, 2; Cypr., *De unit.* 4 (2. Fassung); ep. 48,3 Cornelio; Optat. II, 2; vgl. Caspar, S. 303 ff.

⁴) *De excess. Sat.* I, 47, Albers p. 40, wo von Satyrus erzählt wird, er habe sich vor Empfang der Taufe in Sardinien über die Rechtgläubigkeit des betr. Bischofs vergewissert aus Angst, vielleicht einem Luciferianer in die Hände zu fallen: *percontatus ex eo est, utrumnam cum episcopis catholicis, h. e. cum Romana ecclesia conueniret*; vgl. auch ep. 56,7 Theophilo, u. S. 157.

⁵) S. o. S. 53.

Wesen treiben und dabei mit dem früher erwähnten Julianus Valens engstens zusammenhängen¹. Es ist also sehr begreiflich, daß sich Ambrosius eifrig für ihre Verfolgung einsetzt. Abgesehen von dieser einen Urkunde werden Damasus und Rom in den Akten und Briefen des Konzils nirgends erwähnt.

Aber es wäre voreilig, wollten wir schon daraufhin die Vermutung aussprechen, Ambrosius habe sich in Aquileja von jeder römischen Bevormundung frei gemacht. Palladius geißelt in seiner Oratio unter anderem auch die hierarchischen Prätensionen des Nachfolgers Petri und scheint Ambrosius vielmehr umgekehrt seine übergroße Gefügigkeit gegenüber dem Papste zum Vorwurf zu machen. Folgt daraus nicht, daß Damasus in Aquileja eine irgendwie ganz wesentliche Rolle gespielt haben muß? In der Tat hat man es versucht, von hier aus sehr weitgehende Rückschlüsse sogar auf die grundsätzliche Einstellung des Ambrosius zu ziehen und auf seinen vermutlichen »Ultramontanismus«². Allein eine sorgfältigere Prüfung der Quellen kann davon überzeugen, daß diese Deutung in die Irre geht, und daß sich gerade durch die Polemik des Palladius der bewußt episkopalistische Standpunkt des Ambrosius schlagend erweisen läßt.

Der in Frage kommende Abschnitt steht ziemlich gegen Ende seiner erwähnten Streitschrift gegen das Konzil von Aquileja, unmittelbar vor der Widerlegung der sirmischen Trinitätslehre, die dann in die Schlußforderung eines freien Generalkonzils ausläuft. Palladius versucht hier, seine Behauptung, Ambrosius sei in Aquileja nicht der zuständige Richter gewesen, durch folgenden Einfall zu stützen: Ambrosius fühlte sich offenbar selbst nicht als Richter; sonst hätte er sich nicht mit einem Bedientengeschäft abgegeben und die Verlesung der drei Papstbriefe selbst übernommen, statt einen niederen

¹) Ep. 11,3. Das Edikt von Thessalonich war ebenso wie das Schreiben des Konzils formell im Namen, bzw. an die Adresse aller drei Kaiser erlassen.

²) Vgl. Batiffol, *Le siège apostolique* p. 27—30 und *Rivista di archeol. crist.* II, p. 104.

Kleriker damit zu beauftragen¹. Dieser rabulistische Schluß ist für uns natürlich ohne Bedeutung (obgleich die Tatsache als solche vielleicht zu denken geben kann²). Dann fährt Palladius fort: Selbst wenn das Konzil von Aquileja in der Art, wie es nun einmal zustande kam, vollständig gewesen wäre, so hätte Damasus so gut wie jeder andere Bischof dabei erscheinen müssen, wofern er sich noch als Bischof fühlte.

»Aber offenbar schreibt sich der Sitz des heiligen Petrus ein besonderes Vorrecht zu, wobei ihr ihm als seine Dienerschaft und sein Gefolge beipflichtet. Warum berücksichtigt er nicht selbst, und warum wollt ihr es auch nicht bemerken, daß der Sitz des Petrus allen Bischöfen gleichmäßig und gemeinsam zusteht, wenn anders gedachter Apostel ihn nicht nur dem Bischof der Stadt Rom, sondern auch allen anderen unter göttlicher Zustimmung überlassen und sich dabei selbst unter seinen Mitaposteln auch nicht das geringste Vorrecht zugeschrieben hat? Vielmehr erwies er sich ihnen sogar dienstbar; denn er wußte, daß sie vom Herrn bestätigt und zum gleichen apostolischen Amte erwählt waren³«. Die Behauptung, daß Petrus »humilis et officiosus« gewesen sei, wird im folgenden mit Act. 8,14 f. begründet: er und Johannes begaben sich als schlichte Abgesandte der übrigen Apostel

¹) Pall., Diss. Max. P. 343''—344 § 122.

²) Lag Ambrosius an einer bestimmten Wirkung seines mündlichen Vortrags? oder brachte er den Inhalt der Schreiben vielleicht nicht vollständig, sondern nur in geeignetem Auszug zur Wiedergabe?

³) Pall., Diss. Max. P. 344 § 123 S. 86 f.: sed etsi concilium, quod dispositum erat, fuisset impletum, inter ceteros etiam ipsum Damasum ut unum ex multis — si tamen episcopum se cognosceret — ad conuentum oportuerit inuitare et interrogaturum et interrogandum et auditurum et audiendum de fide. sed forte sedes (so Batiffol, p. 28 für »fides«) beatissimi Petri praerogatiuam uestra familiarium et clientulorum ad-sensione uindicat sibi. cur non et ipse aduertit et uos intellegitis, Petri sedem omnibus episcopis et aequalem esse et communem, si quidem memoratus sanctus apostolus eandem non solum urbis Romae episcopo, sed etiam cunctis diuina dedicauerit dignatione, ipse etiam non solum nullam praerogatiuam inter coapostolos uindicauerit sibi, uerum etiam officiosus fuerit eis, utpote quos pari dignatione domini ad officium apostolatus cognosceret delectos?

nach Samaria. Tat das Petrus als der erste und die Säule der Apostel, um der Samaritaner willen, wie konnte es sich ein Damasus anmaßen, dem allgemeinen Glaubenskonzil fernzubleiben und auch noch andere Bischöfe wie ein Fürst des Episkopates durch seine Autorität zu entschuldigen!¹

Damit geht Palladius zur Angelegenheit des Leontius über², und empört sich besonders über den krassen Widerspruch, daß das Konzil auf der einen Seite — nämlich, als es den Illyriern zu schaden galt — jede Anmaßung des Römers ruhig hinnahm und mit sklavischer Hartnäckigkeit an dessen Gemeinschaft festhielt, andererseits aber das Urteil über Leontius, der mit ihm in Gemeinschaft stand, doch nicht, wie es recht gewesen wäre, kassierte, sondern vielmehr noch bestätigte³.

Palladius sagt also nirgends, daß Damasus aktiv zu seinen Ungunsten eingegriffen habe, auch nicht, daß das Konzil erst von ihm die Vollmacht erhalten habe, oder daß man sich

¹) Pall., Diss. Max. P. 344" § 124 S. 87: et si propter Samaritanos solos beatissimus Petrus, qui pro primatu suo apostolorum columna erat, et humilis et officiosus inuenitur, quae tanta, rogo, adrogantia est Damasi, ut generalis fidei causa non solum ipse uenire ad concilium non dignetur, sed etiam alios, ne uel ipsi coeant, interposita sua auctoritate per uestram conniuentiam ut princeps episcopatus excuset? sed esset hoc tolerabile et dissimulatione dignum, quod uestra adulatione uindicat sibi, si non id religiosam laederet disciplinam.

²) Warum unterschlägt uns Batiffol, p. 23—30 diese Angelegenheit? Warum geht ihr auch Zeiller, p. 337 n. 2 aus dem Wege?

³) Pall., Diss. Max. P. 345 § 126 S. 87... humiles tenaci ac indiuidua societate inhaesistis, cum utique aut pro mali iudicii uestri conscientia Leontium ab eodem in communione recte susceptum etiam uos tam in reuerentiam iusti indultoris quam <in> uestri iudicii emendationem recipere debuissetis, quippe ut quod a uobis in eum perperam factum inueniebatur, esset humani erroris, cui tamen emendatio cum uestro ipsorum adhiberetur consensu; aut certe, si iustitia iudicii uos animaret, eum, qui indigna reparatione non solum iudicio uestro, sed etiam ipsi sacerdotio grauissimam et indignam intulit iniuriam, communione uestra arceretis, ne, quos meritissimum iudicium a consortio criminoso separauerat Leonti, Damasi, quem reatus participem inlicita gratia fecerat, indigna communio macularet.

bei der Urteilsfällung auf seine höhere Autorität berief¹. Die »adrogantia« des Damasus besteht darin, daß er sich berechtigt glaubte, kraft eines angeblichen Vorrangs, der ihm als Inhaber des Sitzes Petri zustehen soll, sich und andere von der Teilnahme an einem Konzil zu dispensieren, das für die Illyrier von so entscheidender Bedeutung war. Ambrosius und seinen Anhängern wird aber nicht eigentlich der Vorwurf gemacht, daß sie sich hinter der römischen »praerogativa« verschanzt hätten, sondern nur, daß sie dieselbe durchließen, sie duldeten und damit billigten. »Falsche Nachsicht« (conniuentia), »Zustimmung« (adsensio) und »Schmeichelei« (adulatio) — das sind die Anklagen, die Palladius gegen sie erhebt². Offenbar haben wir in seinen Ausführungen gegen römische Prätionen nicht die Gegenthese zu einer papalistischen Theorie des Ambrosius vor uns, sondern zunächst zu den brieflichen Äußerungen des Papstes selbst. Namentlich die Behauptung eines hierarchischen Vorranges, der dem römischen Bischof als Inhaber des apostolischen Sitzes zustehen soll, stammt von hier. Denn die Bezeichnung Roms als »sedes apostolica« im ausschließlichen Sinne tritt nachweislich unter Damasus zuerst in der päpstlichen Kanzlei auf³, während diese Ausdrucksweise dem Sprachgebrauch des Ambrosius fern liegt⁴. Daraus, daß Ambrosius den Brief des Papstes, der die hochklingende Ankündigung eines römischen Primates enthielt, in Aquileja zur Verlesung brachte, wird ihm jetzt von Palladius der Strick gedreht. Palladius sucht ihn als Papstknecht zu verhöhnen und das Konzil von

1) Daß Palladius dem Ambrosius im Grunde nur den einen lächerlichen Vorwurf bezüglich des Selbstvorlesens der Papstbriefe machen kann, bezeugt vielmehr deutlich, daß sich dieser in seinem Auftreten völlig selbständig gab.

2) S. o. S. 109, Anm. 3; S. 110, Anm. 1.

3) Batiffol, p. 39 n. 2; Dam. ep. 7 »Et hoc gloriae vestrae« und carm. 35.

4) Vgl. dagegen schon die zweifellos unechte Schrift De sacramentis III 1, 6. Eine einzige Ausnahme für Ambrosius könnte das auf einer römischen Synode im Namen aller Bischöfe verfaßte Schreiben »Et hoc gloriae uestrae« bilden, wenn es wirklich von Ambrosius herrührt: vgl. o. S. 100.

Aquileja wegen seiner sklavischen Abhängigkeit von Rom zu diskreditieren. Im Grunde hat er aber ganz recht, wenn er Ambrosius und die Oberitaliener, die sich die damasianische Kundgebung aus taktischen Rücksichten gefallen ließen, für die Unerhörtheit der neuen römischen Ansprüche selbst zu Zeugen aufruft¹. Denn die gleiche oder doch eine ähnliche Auffassung, wie er sie über Petrus und die Gleichheit der Bischöfe untereinander vorträgt, läßt sich auch aus den Schriften des Ambrosius belegen².

Der Ausfall des Palladius sollte beleidigen und hatte beleidigt. Ambrosius ließ die Verleumdung nicht auf sich sitzen, daß er und sein Konzil die Klientel des römischen Bischofs gebildet hätten. Zugleich mit der endgültigen Widerlegung der dogmatischen Angriffe nimmt er die Gelegenheit wahr, die kirchenpolitischen Vorwürfe des Palladius zurückzuweisen und seine wahre Auffassung der Dinge in der Form einer kleinen theologischen Anmerkung herauszustellen. Es handelt sich dabei um einen kurzen Abschnitt im ersten Teil der schon früher³ besprochenen Schrift über die Fleischwerdung Christi. Hier führt Ambrosius im Zusammenhang einer allgemeinen Auseinandersetzung über die Gottheit des Sohnes nacheinander die Stimmen des Johannes und dann des Petrus ins Feld, deren Zeugnis im Neuen Testament ähnlich verbunden werde wie das des Moses und Elias im Alten⁴. Er wirft die Frage auf, warum Petrus in Cäsarea Philippi die anderen Jünger zuerst reden ließ, wo er doch selbst unter ihnen der erste war⁵. Die Lösung liegt darin, daß Petrus die gottlosen Meinungen der Menge nicht wiederholen wollte, sondern abwartete, bis er um seine eigene Meinung gefragt

¹) Vgl. o. S. 109, Anm. 3.

²) S. Anhang IV.

³) S. o. S. 82 ff.

⁴) De incarn. 4, 28; vgl. dazu Palladius, Diss. Max. § 123, o. S. 109/110. Die Nebeneinanderstellung von Petrus und Johannes als christologischen Zeugen schon bei Hilarius, De trin. VI, 39, wo Johannes dem Petrus nachfolgt.

⁵) De incarn. 4, 28.

war. Dann aber, fährt Ambrosius mit plötzlich unverkennbar polemischer Wendung fort, als er gefragt wurde, nahm er augenblicklich den ersten Platz, den primatus ein, — »das heißt nämlich, den Primat des Bekennens, nicht den der Ehre, den Primat des Glaubens, nicht den des Ranges (ordinis)«¹.

Diese Zwischenbemerkung paßt in den bisherigen Zusammenhang gar nicht hinein, aber sie wird sofort verständlich, wenn wir sie mit dem vorausgegangenen Angriff des Palladius zusammenhalten. Auch die noch folgenden Gedanken eignen sich gut zu einer Erwiderung. Eine Bezugnahme auf den Vorwurf des Palladius kann also schwerlich bezweifelt werden. »Dies also ist der Petrus, der für die übrigen Apostel die Antwort gab, nein, vor den übrigen. Und der Felsengrund wird er deshalb genannt, weil er nicht nur seine eigene, sondern auch die gemeinsame Sache wahrzunehmen wußte... Also der Glaube ist der Grund der Kirche; nicht vom Fleisch, sondern von dem Glauben des Petrus sind die Worte gesprochen, daß die Pforten des Todes die Übermacht nicht behalten sollen, sondern das Bekenntnis die Unterwelt besiegt.«² — Also nicht an Rang und Ehre — d. h. überhaupt nicht im eigentlichen Sinne, gebührt Petrus vor den übrigen Jüngern ein Vorrang. Die Weissagung Christi wird nicht mit seiner Person, mit »Petri Fleisch«, geschweige denn mit seinem lokalen Nachfolger in Verbindung gebracht, sondern sie gilt vielmehr von seinem Glauben, d. h. seiner christologischen Rechtgläubigkeit, die den Grund der Kirche bildet und allen Jüngern und allen Bischöfen gemeinsam ist.

Das war gewiß nicht der Sinn, den Damasus in seinen Briefen zum Ausdruck bringen wollte. Allein Ambrosius gibt sie so wenig preis wie sein eigenes Verhalten in Aquileja. Er behält den Ausdruck eines »Primates« bei, der ihm durch

¹) De incarn. 4,32, Ml. XVI, 861: hic ergo qui ante reticebat, ut doceret nos quod impiorum nec uerbum debeamus iterare, hic, inquam, ubi audiuit: »uos autem quid me dicitis?«, statim loci non immemor sui, primatum egit — primatum confessionis utique, non honoris, primatum fidei, non ordinis.

²) Ebd. 4,33—5,34.

den Papstbrief gegeben war¹ und jetzt nicht mehr verleugnet werden durfte. Aber er entleert ihn aller konkreten, kirchenpolitischen Bedeutung, indem er ihn zu einem allgemeinen »Primat des Glaubens« verflüchtigt. Übrigens könnte in dieser Wendung auch eine gewisse Anspielung auf die damasianische Kundgebung enthalten sein, da dieselbe aller Wahrscheinlichkeit nach so gut wie die Schreiben der übrigen nicht erschienenen Bischöfe² ein feierliches Bekenntnis zum Nicänum enthielt. Schließlich könnte auch an das römische Glaubensbekenntnis allenfalls gedacht werden³. Doch darf die Stelle, die absichtlich den Charakter einer raschen Zwischenbemerkung trägt, im einzelnen nicht zu stark gepreßt werden. Auf alle Fälle brauchte Ambrosius nach dieser Auslassung nicht mehr den Vorwurf zu fürchten, er hätte seine eigene und seiner Bischöfe Unabhängigkeit an den Bischof von Rom verraten. Vielleicht wird ein Teil des Ärgers, den Hieronymus auf ihn geworfen hat⁴, auch von hier aus verständlich; war dieser doch der eifrigste Vorkämpfer der Primatsidee, übrigens auch ein Wortführer in der neuen Sprechweise von der »sedes apostolica«⁵. —

Die Auffassung über Petrus und über das Verhältnis der Apostel und Bischöfe untereinander, die Palladius und Ambrosius vertreten, findet sich noch bei einer dritten Persönlichkeit aus der gleichen Zeit und dem gleichen oberitalienisch-illyrischen Kirchengebiet⁶. Wir besitzen eine Predigt, die

¹) Sonst begegnet das Wort in den Schriften des Ambrosius überhaupt nicht. — Es trifft also nicht ganz zu, daß man nach Cyprian »um fast zwei Jahrhunderte herabgehen muß, ehe man in den Quellen das Wort vom primatus der römischen Kirche zum ersten Male aus römischem Munde vernimmt« (Caspar, S. 319).

²) Vgl. o. S. 67.

³) Vgl. Ambr. ep. 42,5 »*Recognouimus*« (Mailänder Synode 392), Ml. XVI, 1174: *credatur symbolo apostolorum, quod ecclesia Romana intemeratum semper custodit et seruat*.

⁴) Und den ja auch Aßlauer, S. 17—31 gegen Grützmacher II, 75 ff. nicht ganz aus der Welt schaffen kann.

⁵) Adu. Uigilant. 2; Batiffol p. 39 n. 2; *Rivista di archeol. crist.* II, p. 104 sq.

⁶) Auch die Anschauungen des Ambrosiaster erweisen sich ver-

Gaudentius von Brescia, ein Suffragan des Ambrosius, vermutlich auf einer Provinzialsynode, gehalten hat, bei der Ambrosius selbst zugegen war. Auch hier wird die Lehre von der Gleichheit Petri und der Apostel mit eingehendem Eifer vertreten. Gaudentius vergleicht die umstehenden Bischöfe mit dem Kollegium der Apostel, wie es in Cäsarea Philippi versammelt war, Ambrosius erscheint ihm dabei »gewissermaßen als Nachfolger Petri«, der wie dieser aussprechen wird, was alle empfinden ¹. Daran knüpft Gaudentius den sehr umständlichen und scharfsinnigen Nachweis, daß Christus damals zwar im Hinblick auf Judas die Himmelschlüssel nicht allen Jüngern übergeben konnte, daß diese aber trotzdem nicht zurückgesetzt wurden, sondern schon damals in Petrus, später aber auch noch unmittelbar die gleiche Gewalt empfangen wie er. Wir haben hier also so etwas wie eine offizielle Auffassung der Schlüsselworte in der Diözese Mailand, und die Frage liegt nahe, ob der kunstreiche Gedankengang, den Gaudentius entwickelt, nicht vielleicht ursprünglich auf einen anderen Nachfolger Petri gemünzt war, als den quasi-Nachfolger Ambrosius. Die Frage nach der Stellung und dem Primate Petri hängt mit der Frage seiner Nachfolgerschaft auf das engste zusammen, denn nur im Hinblick auf eine solche hatte es in der Gegenwart einen Sinn, jenen zu behaupten. Darum ist die eingehende Diskussion der Petrusworte wohl auch hier, wie bei Palladius, durch die neuen Ansprüche hervorgerufen, die Rom in dieser Richtung geltend machen wollte.

Auf diesem Hintergrunde ist auch das Verhalten des Ambrosius in Aquileja zu verstehen. Es verrät durchaus keinen vollen Triumph der papalistischen Idee, sondern das Gegenteil. Ambrosius verschmäht zwar nicht die Hilfe, die ihm Damasus leisten kann, aber dessen Versuch, daraus unter Berufung auf Petrus eine hierarchische Überordnung herzuleiten, wird

wandt; vgl. Langen, S. 604, dessen Ausführungen Batiffol, p. 34—36 nicht ernstlich einzuschränken vermag.

¹) Gaud. serm. 16.

von ihm zurückgewiesen und führt sogar zu einer entschiedenen Betonung des episkopalistischen Standpunktes. Für Mailand werden dieselben Fragen, die schon vier Menschenalter früher zwischen Rom und Karthago verhandelt worden waren, jetzt gleichfalls akut. Nur deshalb nimmt die Ablehnung der päpstlichen Theorie durch Ambrosius nicht die gleiche Schärfe an wie bei Cyprian, weil sich keine grundsätzlichen religiösen Gegensätze mit der hierarchischen Rangfrage verbinden, sondern umgekehrt die gemeinsame Front gegen die Ketzer beide Bischofssitze zusammenhält. Aber davon einmal abgesehen geht Ambrosius im Grunde noch weiter als Cyprian, den er übrigens auch nicht gekannt zu haben scheint¹. Afrika war von jeher gewöhnt, Rom als eigentliche Stammkirche zu betrachten, nach der man sich zu richten hatte², und der Kampf mit den Schismatikern nötigte hier im Laufe des 3. und 4. Jahrhunderts immer mehr dazu, auf deren Autorität zu rekurrieren³. Dagegen kann dies für Italien nicht gesagt werden. Auf diesem Boden fehlt — wenigstens soweit Ambrosius in Frage kommt⁴ — überhaupt eine stärkere religiöse Betonung der hierarchischen Form und des kirchlichen Einheitsgedankens als solchen, aus dem der Gedanke eines universalen Primats allererst sinngemäß erwachsen kann. Daher leugnet Ambrosius konsequenterweise nicht nur den *primatus ordinis*, sondern auch den *primatus honoris*. Er behauptet nicht nur die Gleichheit aller Bischöfe, sondern, recht betrachtet, auch die Gleichgültigkeit der eigentlichen, lokal gebundenen Sukzession und schneidet damit das Recht einer römischen Berufung auf die Schlüsselworte Petri schon an der Wurzel ab⁵.

Es ist kein Zufall, daß die episkopalistische Ablehnung der römischen Ansprüche sich gerade unter Ambrosius und in der mailändischen Kirche trotz Sardika und trotz der bis-

¹) Harnack, Dogmengeschichte III, 47 Anm. 3; Ramatschi, S. 14.

²) Vgl. schon Tertull., *De praescr. haer.* 36.

³) Vgl. Cypr. ep. 48,3; 59,14; *De unit. eccl.* 4 (zweite Fassung); Optat. II, 2.

⁴) S. die Schlußbetrachtung u. S. 264 ff.

⁵) Die Belege hierzu s. im Anhang IV.

herigen Führerstellung des Papstes so entschieden hielt. Die patriarchale Stellung, die Mailand in Oberitalien und Illyrien einnimmt, gibt hier den episkopalistischen Ideen erst ihren eigentlichen Rückhalt, und mehr noch als Cyprian, der Primas von Afrika, ist Ambrosius als Residenzbischof des Kaisers der geeignete Mann, die Größe des freien Bischofsamtes machtvoll zu verkörpern und wirksam gegen die Prätensionen des römischen Stuhles zu schützen. Auch die besprochene Predigt des Gaudentius geht nur formal darauf aus, die Ebenbürtigkeit der Suffragane mit dem Metropolit zu begründen. Gerade bei diesem Versuch kommt die überragende Stellung, die Ambrosius als »gemeinsamer Vater« (*communis pater* = *πάπας*) aller anwesenden Bischöfe faktisch einnimmt, sehr klar zum Ausdruck, und es liegt auf der Hand, welche Ehrung gerade ihm durch die Parallelisierung mit Petrus, dem »Fürsten der Apostel«¹, erwiesen wird. — In diesem Zusammenhang ist auch ein späteres Zeugnis von Interesse, das aus der Zeit stammt, wo die Herrlichkeit Mailands schon gesunken und Ravenna an dessen Stelle zur Residenz und zum Erzbistum erhoben war: auch hier fand sich eine Stimme, die den neuen Reichsbischof — freilich in erheblich gedämpfterem Tone — als einen zweiten Apostel Petrus feierte und ihm das »Vorrecht des höchsten Priesters« zuschrieb².

Doch kehren wir zu Ambrosius und zur illyrischen Frage zurück. Man kann wohl annehmen, daß nach dem Konzil von

¹) Gaud. serm. 16, Ml. XX, 958: ... congruus ordo seruatur. dum principi apostolorum primus loquendi locus iure defertur.

²) S. Petri Chrysologi serm. 107 in D. Petrum episcopum Ravennae, Ml. LII, 497: qui ergo tanti uiri adhortatione recuset, cui e caelo contigit et apostolici uocabulum et summi priuilegium sacerdotis? — Den Anlaß zum Vergleich bildet hier die äußere Namensgleichheit, und der Redner beschränkt sich wohlweislich auf die Behauptung einer »praerogativa uirtutis« (p. 498), das Lob des Predigers, Missionars und Lehrers, das ja auch bei Gaudentius den Ausgangspunkt gebildet hatte. Gerade in Ravenna hatte man Ursache, keine römischen Ansprüche zu verletzen; s. u. S. 122. Vgl. v. Sybel, Herr der Seligkeit (1913), S. 35 f.

Aquileja Leontius auch von Damasus wieder fallen gelassen wurde. Der Versuch eines Fußfassens in Westillyrien war für Rom damit vorderhand gescheitert. Um so enger gestaltete sich das Verhältnis zwischen Rom und Thessalonich. Anemius hatte in Aquileja im Beisein des Ambrosius Sirmium für das einzige Haupt von Illyrien erklärt ¹, eine Festsetzung, die höchstens für das westliche Illyrien praktisch werden konnte und von Thessalonich nicht anerkannt wurde. Das Ringen um Illyrien zwischen Mailand und Rom setzt sich in der Rivalität von Sirmium und Thessalonich indirekt weiter fort. Die Beziehungen, die auch Ambrosius zu Thessalonich zu knüpfen suchte, blieben sehr lockerer Natur ². Reibungen konnten unter diesen Umständen nicht ausbleiben.

Unbekannt aus welchem Jahre, ist ein Schreiben des Siricius von Rom (384—399) an Anysius von Thessalonich erhalten, das in dieser Hinsicht einiges Licht verbreitet. Der römische Bischof äußert sich darin in autoritativem Tone über die Frage, wem in Illyrien die ordnungsmäßige Einsetzung der Bischöfe zustünde. Diese Kundgebung erfolgt schon zum zweitenmal und ist, wie es heißt, durch bedauerliche Eifersüchteleien hervorgerufen, die bei solchen Anlässen mehrfach hervorgetreten sind und die schlimmsten Schismen befürchten lassen. Demgegenüber erklärt Siricius ein für allemal, daß niemand in ganz Illyrien berechtigt sei, ohne ausdrückliche Genehmigung des Anysius eine Weihe zu vollziehen, d. h. Siricius sichert Anysius genau die gleichen Rechte zu, wie Ambrosius dem Anemius von Sirmium ³. Der Vollzug und die Bestätigung der Ordination war der Punkt, worin die metropolitane Stellung einer Stadt in erster Linie praktisch zur Geltung kam, und hier müssen auch die Ansprüche von

¹) Gest. concil. Aquil. 16, Ml. XVI 960: Anemius episcopus dixit: caput Illyrici non nisi ciuitas est Sirmiensis. — Dieser wesentliche Satz ist in der Untersuchung des Grafen Cipolla übersehen, wenn er p. 60 schreibt: In realtà nello sinodo Aquilejese non è detto che Sirmio fosse capitale dell' Illirico.

²) S. ep. 15 Clero et plebi Thessalonicensium; ep. 16 Anysio fratri.

³) Siric. ep. 4 Anysio.

Thessalonich und Sirmium zuerst aufeinandergeplatzt sein. Mit keiner Silbe ist in dem Briefe auf religiöse Gegensätzlichkeiten angespielt, die die Reibungen allenfalls veranlaßt haben könnten. Wir gehen mit der Annahme also schwerlich fehl, daß seine Sätze in erster Linie auf den Bischof von Sirmium und das hinter ihm stehende Mailand gezielt sind. Jedenfalls scheint mir dieses Verständnis der Stelle näher zu liegen als der übliche Hinweis auf Konstantinopel. Der Gegensatz von Mailand und Rom, Sirmium und Thessalonich führt an die älteste Wurzel des späteren Vikariats über Illyrien. Eine Rivalität mit Konstantinopel läßt sich dagegen erst für das vierte Jahrhundert mit Sicherheit nachweisen ¹.

Zum Schluß wird Anysius ermahnt, sich im Falle einer erneuten Sedisvakanz künftig am besten selbst an den Ort der Wahl zu begeben oder doch einen Bevollmächtigten hinzuschicken, der nach den Vorschriften von Nicäa einen gut beleumdeten katholischen Bischof einsetzt — oder auch einen verdienten Kleriker der römischen Kirche ². Dieser letzte Zusatz klingt verdächtig und wird in der Regel als eine Interpolation des neunten Jahrhunderts (Nikolaus I.) ausgeschieden ³. Allein der Text scheint, soweit ersichtlich, gut überliefert, und vielleicht ist auch der darin ausgesprochene Gedanke nicht so anachronistisch, wie er auf den ersten Blick erscheint. Natürlich darf man in ihm dann nicht schon den Gedanken des päpstlichen Universalepiskopats entdecken wollen; vielmehr bezeichnen die Worte weiter nichts als eine besondere Zuständigkeit, die die römische Kirche in Illyrien besitzt ⁴,

¹) Vgl. Streichhan, S. 342 ff.

²) Siric. ep. 4 Anysio, Ml. XIII, 1149: ... catholicum episcopum et uita et moribus probatum secundum Nicaenae synodi statuta uel ecclesiae Romanae clericum de clero meritum ordinare.

³) Friedrich, S. 844; Rauschen, S. 221. — Wenig glücklich erscheint mir der Ausweg, den Batiffol, p. 247 n. 4 empfiehlt; er interpungiert: secundum Nicaenae synodi statuta uel ecclesiae Romanae, clericum de clero meritum, ordinare. Aber galten denn in Rom andere Vorschriften über die Weihe als die Regeln von Nicäa?

⁴) Gegenüber der zu weitgehenden Auffassung von Langen (S. 62) vgl. schon die treffende Bemerkung der Mauriner zu dieser Stelle, Ml.

und dies ist nach der ganzen Lage der Verhältnisse durchaus nicht undenkbar. — Gerade die Geschichte des Ambrosius bietet übrigens ein interessantes Beispiel dafür, wie ein schlecht-hin überragend großes Bistum in der Tat auch seinem Klerus eine besondere Stellung zu verschaffen weiß. Paulinus von Nola berichtet, er sei von Ambrosius weder getauft noch geweiht worden; trotzdem sehe er ihn als seinen eigentlichen geistlichen Vater an; und zur Rechtfertigung dieses Standpunkts fügt er hinzu, Ambrosius habe ihn seiner Zeit in seinen Klerus aufnehmen wollen, in der Weise, daß Paulinus, wo er sich auch aufhielte, immer als Presbyter des Ambrosius gegolten hätte ¹.

Ein zweites Beispiel für die doppelte römisch-mailändische Hegemonie in Illyrien bietet der Prozeß des Bonosus von Sardika ² im Jahr 392. Bonosus war der erste Bischof von Obermösien, und die alte illyrische Ketzerei scheint in diesem hervorragenden Vertreter der illyrischen Kirche aufs Neue zum Ausbruch gekommen zu sein. Denn er leugnete nicht nur die Jungfräulichkeit der Maria, was man ihm ganz besonders verübelte und den Ambrosius zur Abfassung einer eigenen Schrift veranlaßte ³, sondern irrte auch — mindestens sehr bald — in der Christologie und Trinität ⁴. Das Konzil von Kapua, das sich 391 oder 392 in Sachen des meletianischen Schismas versammelt hatte, und dem Siricius (?) und Ambrosius beiwohnten ⁵, beauftragte daher den Bischof von Thessalonich und seine macedonischen Suffragane mit der Untersuchung des Falles ⁶.

XIII, 1150: ista exceptio . . . Romanae ecclesiae in Illyrici provincias quoddam speciale ius designat.

¹) Aug. ep. 24,4 Paulin. et Theras. Alypio, ed. Goldbacher CSEL 34, I, p. 76: denique suo me clero uoluit uindicare, ut, etsi diuersis locis degam, ipsius presbyter censear. Die Begegnung zwischen Ambrosius und Paulinus fand nicht in Mailand, sondern 394 in Florenz statt: Ristori, Arch. stor. Ital., S. V, t. XXXVI, 270 sq.

²) Nicht Naissus; vgl. Rauschen, S. 341, Anm. 9.

³) De institutione uirginis; vgl. Rauschen, S. 344.

⁴) Rauschen, S. 343; vgl. v. Schubert, Arianismus der Germanen S. 32, Anm. 2.

⁵) S. u. S. 156.

⁶) Siric. ep. 9,1 Any시오 (de causa Bonosi).

Sardika lag aber auf der Wasserscheide der durch Thessalonich und Sirmium bestimmten Kirchengebiete, und es scheint, daß sich Bonosus für gewöhnlich mehr zum Kreise von Sirmium gehalten hat¹. Darum mag ihm der Beschluß des Konzils von vornherein als Benachteiligung erschienen sein. Als sich das Urteil der Richter zu seinen Ungunsten neigte, wandte er sich kurzerhand an Ambrosius, obgleich ihm dessen dogmatische Einstellung hinlänglich bekannt sein mußte. Bonosus fragt an, ob er sich der ihm genommenen Kirchen mit Gewalt wieder bemächtigen solle. Die Antwort des Ambrosius auf diese Anfrage ist, so wie sie uns überliefert ist, recht erstaunlich. Sie klingt eigentlich mehr wie ein tröstender Rat, als wie eine Absage an einen nahezu überführten Ketzer: alles müsse, heißt es, nur mit Bescheidung, Geduld und Ordnung ins Werk gesetzt werden; Bonosus solle ja nichts gegen den Spruch seiner Richter unternehmen².

Aber mittlerweile wagen es auch Anysius und die Macedonier nicht mehr, den Fall allein zu Ende zu führen: sie wenden sich an Sicirius von Rom mit der Bitte, er solle die Sache lieber doch persönlich entscheiden. Siricius³ lehnt diesen Antrag in einem Schreiben als ungehörig ab, er erinnert an den unzweideutigen Beschluß des Konzils und redet den ängstlichen Bischöfen ernsthaft zu, ihrer Pflicht, ohne weiter zu wanken und zu schwanken, nachzukommen⁴. Dabei verweist er auch auf die Antwort, die Ambrosius dem Bonosus gegeben hat, wodurch die Macedonier offenbar beruhigt und ermutigt werden sollen⁵. Tatsächlich haben sie jetzt den Prozeß auch zu Ende geführt, und Bonosus wurde verurteilt. — Man sieht, jede Partei sucht bei ihrem Patriarchat Anlehnung

¹) Bei Ordinationen, die er vollzogen hatte, waren Kornelius von Sirmium und Niceta zugegen gewesen, letzterer Bischof des in der gleichen Richtung gelegenen Remesiana: Innoc. P. ep. 16 Marciano.

²) Siric. ep. 9,2 Anysio (de causa Bonosi): responsum est ei, quod nihil temerandum foret, sed omnia modeste, patienter, ordine gerenda neque contra sententiam uestram tentandum aliquid . . .

³) Seine Autorschaft siehe Rauschen, S. 342.

⁴) Siric. ep. 9,1 Anysio (de causa Bonosi).

⁵) Ebd. 2.

und hofft sich durch dessen Zustimmung den Rücken zu decken. Nur die Korrektheit, die sich sowohl Ambrosius wie Siricius in diesem Falle auferlegen, verhindert eine ernstliche Störung der kirchlichen Ordnung.

Der hier gebotene Überblick über den konkurrierenden Einfluß von Mailand und Rom in der Kirche von Illyrien bildet nur einen Ausschnitt aus dem umfassenderen Bild einer kirchlichen Größe Mailands, die sich zu Lebzeiten des Ambrosius und darüber hinaus im ganzen Abendlande fühlbar macht. Eine Zeit lang konnte es in der Tat scheinen, als sollte der hierarchische Aufbau des Westens in einer doppeltürmigen Bekrönung, Rom und Mailand, seinen Abschluß finden. Der Grund dafür liegt — neben der persönlichen Bedeutung des Ambrosius — offenbar in der führenden Rolle, die Mailand als kaiserliche Residenz zu spielen hat¹. Sein schließliches Unterliegen in Illyrien hängt mit der späteren Erhebung Aquilejas zur Residenz und zum Erzbistum zusammen. Gewann auch diese einstige Rivalin Mailands ihre frühere Bedeutung für Illyrien dadurch nicht mehr zurück, so war für Mailand der Weg nach Osten jetzt doch endgültig versperrt. Es läßt sich nicht nachweisen, aber die Vermutung liegt sehr nahe, daß wie bei der kirchlichen Erhebung von Ravenna auch in diesem Falle der römische Einfluß in entscheidender Weise mitgespielt hat². Dem Rückzuge Mailands entspricht dann der Niedergang von Sirmium — auch dies ein Bistum, das seine vorübergehende Größe ausschließlich der Gunst einer politischen Konstellation zu verdanken hatte.

Wir stehen gegenwärtig noch in den Anfängen der patriarchalen Entwicklung Mailands. Erst 381 war Gratian von Gallien aus nach Italien übergesiedelt. Schon im selben Frühling stellt sich Ambrosius in einer ihm gewidmeten Schrift

¹) Vgl. hierzu die grundlegenden Ausführungen bei Duchesne, *Origines* p. 32—37; auch Ristori, *Arch. stor. Ital.*, S. V, t. XXXVI, 265—269.

²) Vgl. Duchesne, p. 37.

selbst in die Reihe der großen Patriarchen der Kirche und wählt dabei seinen Platz unmittelbar hinter Rom und Alexandria, aber noch vor dem Bischof von Konstantinopel¹. Epochenmachend war das Konzil von Aquileja. Es machte Ambrosius mit einem Schlage im ganzen Abendland bekannt und berühmt. Auf dem Konzil von Rom, das er gleichfalls in die Wege geleitet hatte, steht er im Jahre darauf dicht hinter Damasus, obgleich auch der Residenzbischof des gallischen Gebiets, Britto von Trier, zugegen war². In demselben Jahr oder in dem Jahre darauf³ erschien eine Gesandtschaft spanischer Priscillianisten in Italien, die den Versuch machte, erst in Rom, dann in Mailand Unterstützung zu finden, d. h., wie Sulpicius Severus sagt, »bei den zwei Bischöfen, die zu jener Zeit das größte Ansehen besaßen«⁴. Den Südgalliern, die in der Folgezeit ein besonders nahes Verhältnis zum mailändischen Stuhle gewannen, hatte Ambrosius schon unmittelbar im Anschluß an das Konzil in einem besonderen Schreiben den Dank für ihre Mitwirkung aussprechen lassen⁵.

Von einer Unterordnung unter Rom ist jetzt nichts mehr zu spüren. Der Mißerfolg, den Damasus in Aquileja erfahren hatte, diente ihm und seinem Nachfolger hinreichend zur Warnung, der Selbständigkeit und Würde des Ambrosius nicht zu nahe zu treten. Die Briefe, die Ambrosius an Papst Siricius

¹) De spir. s. I, prolog. 18, Ml. XVI, 737: non mundavit Damasus, non mundavit Petrus, non mundavit Ambrosius, non mundavit Gregorius. — Antiochia konnte an dieser Stelle des Schismas wegen nicht genannt werden.

²) So wenigstens nach der Adresse des Konzilschreibens der orientalischen Bischöfe, Theod. V, 9, 1. Die Reihenfolge der Namen ist in diesem Schreiben überhaupt interessant: 1. Damasus: die alte Hauptstadt Rom; 2. Ambrosius: die neue Residenz; 3. Britto: der Bischof der zweiten, aber gegenwärtig unbewohnten kaiserlichen Residenz; 4. Valerian von Aquileja, der einstigen Konkurrentin von 2; 5. Acholios von Thessalonich, der illyrische Protégé von 1; 6. Anemius von Sirmium, der Protégé von 2.; und dann die übrigen.

³) Rauschen, S. 72, Anm. 6: 382/83; Seeck, Regesten S. 262: 383 (Macedonius mag. off.).

⁴) Hist. Sacr. II, 48.

⁵) Ambr. ep. 9 »Agimus«.

richtet, sind in durchaus kollegialem Tone abgefaßt ¹. Rom, Alexandria und Mailand erscheinen ihm auch in der Folgezeit als die vornehmsten Kirchen der Welt ², und wenn Rom für sich schließlich auch den größten Namen in Anspruch nehmen kann, so wissen wir doch, wie Ambrosius durch seine episkopalistische Theorie trotzdem jeden grundsätzlichen hierarchischen Vorrang nichtsdestoweniger zu bestreiten mußte. Eine alte Inschrift auf seiner bischöflichen Kathedra in Mailand bezeichnet diesen Sitz als den zweiten nächst Rom ³. Aber eben diese scharfe Betonung des Ranges und der Reihenfolge ist nicht ambrosianisch; die Worte stammen vielleicht aus der Zeit bald nach seinem Tode.

Das Zufällige seiner persönlichen Autorität und der Bedeutung Mailands als kaiserlicher Residenz brachte es mit sich, daß die Stadt im hierarchischen Wettrennen mit Rom schließlich unterliegen mußte. Die Bischöfe wechseln, und der Sitz der Herrscher änderte sich und verging. Nur Rom blieb immer die »ewige Stadt« und das »Haupt der Welt«. In seiner vermeintlichen Gründung durch Petrus und in den Schlüsselworten des Matthäusevangeliums besaß es aber auch einen kirchlichen Vorzug, den Ambrosius und die Episkopalisten seiner Diözese umsonst bestritten. Ihm gehörte die Zukunft, und das in einem Umfang, der sich vorderhand noch gar nicht ahnen ließ und für ein ebenbürtiges Mailand neben Rom keinen Platz lassen konnte. —

Für das erste begnügt sich der junge Patriarch nicht einmal damit, das ganze Abendland gleichberechtigt in seinen

¹) Ep. 85 und 86 und das mailändische Synodalschreiben ep. 42 »*Recognovimus*«. — Dem entspricht das päpstliche Schreiben »*Op-tarem semper*« an die Kirche von Mailand.

²) Auf eine Anfrage der aemilischen Bischöfe gibt Ambrosius 386 den Ostertermin bekannt, wobei er sich gegen die römische Datierung entscheidet: ep. 23,8 *Episcopis per Aemiliam constitutis*.

³) *Praesul magnificus residens in sede decorus*

Situ Romana uero quae sede secunda.

Text und Abbildung bei Romussi, p. 16; dieser betont jedoch die Worte »*situ uero*« und erhält dadurch sogar den Sinn, Mailand wäre Rom »*solamente per il luogo*« unterlegen.

Kreis zu ziehen. Im selben Augenblick, wo Ambrosius in Aquileja über seine illyrischen Feinde triumphiert und die zu weit gehenden Anforderungen des römischen Bischofs zurückweist, macht er in kühner Selbstüberschätzung den Versuch, auch die Leitung der griechischen Kirche an sich zu reißen und sie, päpstlicher noch als der Papst, nach seinen abendländischen Direktiven einer völligen Neuordnung zu unterziehen.

Anhang IV:

Die Stellung des Apostels Petrus bei Ambrosius.

Zu S. 112.

Die Petrustheorie des oberitalienisch-illyrischen Episkopalismus wird nach zwei Seiten hin entwickelt. Einerseits sieht man, einer älteren Auffassungsweise folgend¹, jeden Bischof als solchen als einen Nachfolger Petri und als »apostolisch« an²; »der Sitz Petri kommt allen Bischöfen gemeinsam zu« (Palladius), und das ihm besonders geltende Wort Matth. 16, 18 begründet demgemäß nur die bischöfliche Schlüsselgewalt im allgemeinen. Oder man reflektiert — und hier wohl stets mit einer gewissen Spitze gegen die römischen Ansprüche — auf die Stellung der übrigen Apostel neben Petrus. Ein gewisser primatus Petri ist zwar älter als die Beschlagnahme seiner Person durch Rom und wird auch von Gaudentius³ und Palladius⁴ zugestanden; aber gleichzeitig wird betont, daß dieser Primat keinen hierarchischen Vorrang begründe und im Sinne einer Stellung des primus inter pares zu verstehen sei. Beide Gedanken finden sich auch bei Ambrosius.

¹) Vgl. Adam, Theol. Quartalschr. XCIV, 203 ff.

²) Gaudentius, serm. 16, Ml. XX, 959: precentur modo hi omnes apostolici sacerdotes misericordiam dei patris . . . , ut etiam sancti spiritus uirtutem ad ecclesiae suae gubernaculum tenendum mihi minimo omnium largiri dignetur per unigenitum filium suum . . . In diesem Sinne nennt auch Hilarius, Collectan. Antiar. B II 5, 3 die arianischen Bischöfe ironisch »dignos successores Petri atque Pauli« (Batiffol p. 102, n. 3) und Basilius ep. 197, 1 Mailand καθέδραν τῶν ἀποστόλων.

³) o. S. 117, Anm. 1.

⁴) o. S. 110, Anm. 1.

Auch bei ihm ist Petrus nach seiner tatsächlichen Bedeutung hoch über alle anderen Jünger hinausgewachsen, so daß er notgedrungen sogar von einem »primatus« sprechen kann¹. Kein anderer Jünger begegnet in den Schriften des Ambrosius mit solcher Häufigkeit wie Petrus. Er ist der Apostel der Kirche schlechthin, der große Missionar der Juden nicht nur, sondern auch der Heiden². Alles ist in seinem Leben von der größten Bedeutung. Das Gegenstück zu Adams Fall ist sein einmaliger Fall³, und im Hinblick auf seine providentielle Wichtigkeit⁴ verdient auch dieser eigentlich keinen vollen Tadel⁵, wurde jedenfalls sehr bald völlig gesühnt⁶. Selbst mit dem Opfertode Christi läßt sich das Leiden Petri für seine Kirche vergleichen⁷. Er bildet mit den Gläubigen ein mystisches Brot, und auch seine Worte und seine Werke sind Speise zu Heil und ewigem Leben⁸. Und vor allem: auf Erden ruht in Petrus der Grund der Kirche und das *magisterium disciplinae*⁹.

Aber gerade in solchen Ausführungen zeigt es sich, daß Petrus für Ambrosius der Lenker und das Symbol der Kirche als Ganzen ist, nicht der Begründer eines besonderen römischen Hirtenamtes. Petri Schiff, das kein Sturm zugrunde richtet, ist das Schiff der Kirche¹⁰, Petrus ist an die Spitze der Kirche gestellt¹¹, »wo Petrus ist, da ist die Kirche«¹². Das kann im Sinne des Ambrosius nur heißen, daß wo die wahre Kirche, da eo ipso auch der Apostel Petrus gegenwärtig ist. Der römische Episkopat des Petrus ist damit natürlich nicht geleugnet. Ähnlich wie Cyprian, aber vorsichtiger als dieser

¹) S. o. S. 112 f.

²) De spir. s. II, 10, 102 sq.; vgl. De Tob. 18, 60; Exam. V, 6, 16.

³) Expos. Luc. X, 91.

⁴) Ebd. X, 84; Exam. V, 24, 88; Enarr. in psalm. XLIII, 40; XLVIII, 9.

⁵) Expos. Luc. X, 78; Apol. proph. Dau. I, 6, 25.

⁶) De obit. Theod. 19.

⁷) Enarr. in psalm. XLIII, 38.

⁸) Ebd. 40.

⁹) De uirginitate 16, 105; ep. 2,1 Constantio.

¹⁰) Expos. Luc. IV, 68, 70, 77, Schenkl p. 177: ad nauem Petri, hoc est ad ecclesiam; vgl. X, 84; Exam. V, 11, 35; De incarn. 5, 34.

¹¹) Enarr. in psalm. XLIII, 40. ¹²) Enarr. in psalm. XL, 30.

vermag auch Ambrosius den Novatianern gegenüber dieses Faktum zu betonen¹. Aber entscheidend ist niemals, daß Petrus in Rom einen unmittelbaren Nachfolger besitzt, sondern daß er der erste Bischof, der größte Repräsentant des Amtes an und für sich ist².— Noch weiter geht die spiritualistisch-mystische Auffassung, wonach überhaupt jeder Gläubige dazu berufen ist, ein Fels und ein Petrus zu werden. Auch diese findet sich bei Ambrosius³ und geht bei ihm wohl unmittelbar auf Origenes als Quelle zurück. Mit dieser Betrachtungsweise schließt sich nun der zweite, im Grunde nicht ganz harmonisierende Gedanke zusammen, daß rechtlich-kirchlich betrachtet alle Jünger sich gleich stehen. Die zwölf Apostel bilden eine harmonische Einheit⁴, und dort, wo Ambrosius diesen Gesichtspunkt gerade im Hinblick auf Petrus betont, kann auch eine mehr oder weniger absichtliche Hervorkehrung des episkopalistischen Standpunkts vermutet werden, wie wir sie in der Erwiderung gegen Palladius unmittelbar nachweisen konnten⁵. So heißt es an einer anderen Stelle, Petrus sei wohl eine ewige Pforte, die zu Christus führe, und die Pforten der Unterwelt würden sie nicht überwältigen; aber ewige Pforten der Kirche seien auch Johannes und Jakobus, die Donnerskinder⁶. Paulus ist nicht geringer als Petrus: ist dieser der Grund der Kirche, so ist Paulus der weise Baumeister und deshalb nicht unwürdig des Kollegiums der Apostel. Petrus steht er gleich, und niemandem steht er nach. Denn, fügt Ambrosius zur Begründung hinzu, wer sich selbst »nicht geringer« fühlt, der stellt sich damit gleich⁷. — Die Schlüsselworte,

¹) Vgl. de paen. I, 6, 33, *ML*. XVI, 496: (Novatiani) non habent enim Petri hereditatem, qui Petri sedem non habent, quam impia diuisione discernunt.

²) Enarr. in psalm. XLIII, 16.

³) Expos. Luc. VI, 97 sqq.

⁴) Enarr. in psalm. CXVIII, 4, 28.

⁵) S. o. S. 112 ff.

⁶) De fide IV, 2, 25; zu Johannes vgl. o. S. 112, Anm. 4.

⁷) De spir. s. II, 13, 158. Mit diesen Worten schließt das Buch.

— Die gleiche Hervorhebung des Petrus, (Paulus), Johannes und Ja-

die in den Zitaten anklingen, bezieht Ambrosius auch sonst nicht auf Petrus allein. So heißt es bei einer Auslegung des 38. Psalms mit starker Betonung: »Dir will ich die Schlüssel des Himmelreichs geben zum Binden und zum Lösen« — nämlich nicht den Novatianern, die die Buße nicht gelten lassen, sondern der wahren Kirche Gottes. Denn »was Petrus gesagt wird, wird den Aposteln gesagt. Also maßen wir uns keine widerrechtliche Gewalt an« usw.¹.

Eine besonders schöne Parallele zu den Ausführungen über den Glauben des Petrus aus *De incarnatione* findet sich in der Auslegung des Lukasevangeliums: »Der Glaube ist das Himmelreich, und das Himmelreich ist der Glaube. Darum wer den Glauben hat, hat das Himmelreich, und das Himmelreich und der Glaube sind beide mitten unter uns ... So empfing Petrus, der allen Glauben besaß, die Schlüssel des Himmelreichs, um es auch anderen aufzuschließen«².

Die starke Betonung des Glaubens ist für Ambrosius überhaupt charakteristisch. Sein Kirchenbegriff ist nicht wie der der Afrikaner im Kampf mit den Schismatikern, sondern mit den Arianern entstanden, die im Dogma und »Glauben« fehlten³. Der Glaube an Christus als Sohn Gottes, Petri Glaube, bildet das Fundament der Kirche; sie besitzt nichts als den Glauben⁴. Natürlich muß man sich hüten, aus solchen durch die kirchenpolitische Situation bedingten Äußerungen eine eigentlich protestantische Auffassungsweise herauslesen zu wollen⁵.

kobus; *De Tobia* 18, 61; *Enarr. in psalm. CXVIII*, 3. 23. 27. Für die Stellung des Paulus neben Petrus vgl. *De spir. s.* 10, 102—103; *Expos. Luc. VI*, 93; X, 84; *De uirginitate* 16, 105—106; 19, 124. 125; *De paenit. I*, 7, 33; *Enarr. in psalm. XLIII*, 37.

¹) *Enarr. in psalm. XXXVIII*, 37.

²) *Expos. Luc. VII*, 177.

³) Vgl. hierzu auch die ähnlich nuancierte Auslegung des Petrusbekenntnisses bei Hilarius, *De trin. VI*, 36—38.

⁴) *Ep. 18,16* Valentiniano, *Expos. Luc. VI*, 98 sowie *De off. I* 29, 142.

⁵) Näheres über den Kirchenbegriff des Ambrosius s. u. S. 258 ff.

3. Kapitel.

Ambrosius und der Orient.

Auch in der Vorgeschichte der westöstlichen Kirchenspaltung spielt Ambrosius eine bedeutsame Rolle. Die zunehmende politische und kulturelle Entfremdung beider Reichshälften hatte sich schon während des ganzen 4. Jahrhunderts in der Kirche bemerkbar gemacht und in dem Gegensatz der rechtgläubigen lateinischen und der »arianischen« griechischen Landeskirche verfestigt. Dann war es Theodosius gelungen, durch sein rigoroses Eingreifen die dogmatischen Grundlagen der gesamten Reichskirche wieder gleichmäßig zu gestalten und dem Einheitsgedanken noch einmal zum Siege zu verhelfen. Aber der Erfolg, den er errang, war nicht vollständig. Gerade jetzt wurde es klar, wie tief der kirchliche Gegensatz schon gefressen hatte, und im Augenblick der formellen dogmatischen Einigung erfuhr der westöstliche Konflikt durch das Eingreifen des Ambrosius seine gefährlichste Zuspitzung. —

Auszuweichen ist allerdings von den Verhältnissen innerhalb der griechischen Kirche selbst. Die glückliche Einmütigkeit des Westens hatte in der Ostkirche hinsichtlich der Glaubensfragen niemals bestanden. Alexandria und Ägypten bildeten mit ihrem starren Nicänertum vom Anfang des arianischen Kampfes an einen Fremdkörper, und dadurch, daß man sich hier seit den Tagen des Athanasius mit Vorliebe auf das Abendland und besonders auf die römische Autorität berief, wurde die Kluft gegenüber dem übrigen Orient auch noch vertieft. Ägypten wurde kirchlich zum »Westen«, jedenfalls nicht mehr zum eigentlichen Osten gezählt¹. —

¹) Vgl. Greg. Naz., De vita v. 1800 ff.: Ägypter und Macedonier bringen den rauhen Westwind nach Konstantinopel; Ambr. ep. 13, 4 »Sanctum«: Alexandrinae ecclesiae episcopi et orientalium plerique; Theod. V, 23, 2 S. 321: τοῦτο καὶ Ῥωμαίοις καὶ Αἰγυπτίοις δυσμένειαν πρὸς τὴν Ἐξὺν μακροτάτῃν εἰργάσατο. Weil man dies übersah, konnte es lange Zeit bei der Beurteilung der Polemik der Konstantinopeler Synode gegen den »Westen« den Anschein haben, als seien Rom und das eigentliche Abendland hier in erster Linie gemeint.

Trotzdem spielte Alexandria als die einzige rechtgläubige Metropole die Rolle einer natürlichen Führerin für alle griechischen Homousianer, und als sich deren Zahl nach der Einigung mit der homöusianischen Rechten¹ erheblich zu vermehren begann, wuchs zunächst auch das Einflußgebiet des alexandrinischen Patriarchen². Darum hat auch die Reaktion des jungnicänischen Flügels, die im Festhalten an Meletios als Bischof von Antiochia zum Ausdruck kam, eine doppelte Bedeutung. Einerseits wehrte man sich gegen einen intoleranten Rückfall in die altnicänische, logisch unhaltbare Auffassung der Trinität als strenger Einheit, die schon Athanasius zur Gewinnung der Homöusianer ausdrücklich gemildert hatte; andererseits suchte man aber auch zu verhindern, daß er und mehr noch seine Amtsnachfolger in Alexandria aus dem religiösen Siege des Nicänums für sich kirchenpolitische Konsequenzen zogen, was offenbar ihr Bestreben war. Solange der Druck der arianischen Verfolgung unter Valens andauerte, hatte man sich der ägyptischen Führung notgedrungen überlassen müssen; die jetzt einsetzende Emanzipation des jungnicänischen Flügels wurde ganz von selbst zu einer bewußten Auflehnung gegen die dogmatische und hierarchische Bevormundung durch Alexandria und durch den »Westen« überhaupt.

Wie berichtet³, war es Alexandria schon 375 gelungen, Rom in der Frage des antiochenischen Schismas ganz auf seine Seite zu ziehen; Paulinos und nicht Meletios galt dem Abendland als rechtmäßiger Bischof von Antiochia. Aber eine eigentliche Klärung der Lage war dadurch keineswegs erreicht. Weder wagte man es auf der Seite der Altnicäner mit den Anhängern des Meletios, d. h. mit der großen Mehrheit der außerägyptischen Orthodoxie, kurzerhand zu brechen, noch zeigte man sich auf der Gegenseite bereit, seinen wichtigsten Führer zu opfern. Vielmehr begann man hier, als die erste Erbitterung über den römischen Schritt verfloßen

¹) S. o. S. 14.

²) Bis nach Kleinasien hin war Alexandria die maßgebende Autorität; vgl. Basil. ep. 266, 1 Petro episcopo Alexandriae.

³) S. o. S. 22.

war, neue Verhandlungen mit dem Westen anzuknüpfen und sich um einen friedlichen Ausgleich zu bemühen. Dann machte Basilius den taktisch geschickten Versuch, den Spieß umzudrehen und den Altnicäner Paulinos statt des Meletios als »Marcellianer« auf die Anklagebank zu bringen (377)¹. Ein glatter Sieg der abendländisch-alexandrinischen Gruppe wurde dadurch immer unwahrscheinlicher.

So begann man in Rom nach einem Kompromiß zu suchen. 378² machte eine Synode den Vorschlag, daß sich beide antiochenischen Bischöfe miteinander versöhnen und, falls dies nicht möglich sei, doch unter der Bedingung nebeneinander geduldet werden sollten, daß nach dem Tode des einen der andere, überlebende, die Gesamtgemeinde übernehme³. Dieser Vergleichsentwurf wurde in Antiochia allerdings nicht ratifiziert⁴; aber eine Synode, die hier 379 unter dem Vorsitz

¹) Basil. ep. 263; dazu E. Schwartz, Athanasius II, 373 ff., der in dessen den kirchenpolitischen Gegensatz wohl allzustark unterstreicht.

²) In der zweiten Hälfte dieses Jahres fand in Rom eine Synode statt (Rauschen, S. 31), welche das bei Mansi III, 624 abgedruckte Schreiben in der Sache des Ursinus verfaßte. Der Paktentwurf erfolgte nach Ambrosius zur Zeit der *hostilis irruptio* (nämlich der Goten). Es ist also wohl das Gegebene, hier wie dort an die gleiche Synode zu denken.

³) Ambr. ep. 12 »Quamlibet« Ml. XVI, 989. Der Text ist, wie Cavallera, Schisme d'Antioche p. 234 sqq. überzeugend ausführt, nicht nach der ed. Maurina, sondern nach der ed. Romana zu geben. Dieser lautet: (5) . . . nisi hostilis impedimento fuisset irruptio, aliquos etiam de nostro numero disposueramus illo dirigere, qui sequestres et arbitri refundendae, si fieri posset, pacis existerent. sed quia studia nostra tunc temporis habere effectum per tumultus publicos nequiverunt, oblatas pietati uestrae nostras repetimus preces, quibus (ed. Maur.: uestrae opinamur preces nostras, quibus iuxta partium factum) poposcimus, ut altero decedente penes superstitem ecclesiae iura permanerent nec aliqua superordinatio ui attentaretur; vgl. Ambr. ep. 13, 2 »Sanctum«.

⁴) Und zwar wahrscheinlich durch Schuld des Paulinos; Cavallera, Schisme p. 232—243. Die Berichte der Kirchenhistoriker Socr. V, 5; Soz. VII, 3; Theod. V, 3 widersprechen einander und sind offenbar von dem späteren Streit um das Recht Flavians getrübt: vgl. die voneinander abweichenden Erörterungen bei Rade, S. 119 ff., Rauschen, S. 35 Anm. 10, Cavallera, Schisme p. 232 sqq. (hier am eingehendsten und besten), Lübbecke, Die Weihe des Maximos S. 11 Anm. 8, Lietzmann, Apollinaris S. 29, Wittig, Friedenspolitik S. 56 f. Nach Ambrosius konnte der römische

des Westens zusammenzutrat, scheint wenigstens die dogmatische Orientierung mit dem Westen feierlich dokumentiert zu werden.¹ Schemm begannen die west-östlichen Verhandlungen langsam zu versanden.²

Im Osten war unterdessen Theodosius zur Regierung gekommen und anfangs hatte es den Anschein, als sollte dieser alexandrinische Herrscher den Sieg der alexandrinischen Partei in der griechischen Kirche vollenden. Das Edikt von Thessalonien sprach dem Ägyptischen Patriarchen in Glaubensfragen eine besondere Bedeutung zu und räumte ihm für den Osten fast eine ähnliche Stellung ein, wie sie der Papst im Westen besaß.³ Aber ganz wie früher Konstantin erkannte auch Theodosius sehr bald den Fehler, den er mit dieser vielleicht nicht einmal klar beabsichtigten + Bevorzugung der abendlandischen Gruppe im Morgenland begangen hatte. Er begann sich langsam auf die Jungnicäner als die führende Partei einer zu errichtenden Staatskirche umzustellen, und durch ein eigenmächtiges Vorgehen Alexandrias wurde diese Wendung noch beschleunigt. Hier sah man 380 den sicheren Triumph

Vorstieg bis 381 nicht in den Osten übermittelt werden, und andererseits geben auch die Kirchenhistorikern die antiochenischen Einigungsversuche wohl unabhängig von jeder römischen Anregung an. Möglicherweise handelt es sich also überhaupt um zwei Prozesse. Dagegen war Kaiser Gratian über den römischen Vorschlag nicht informiert worden. Ambrosius, ep. 12, 5; 13, 2; vgl. Rauschen, S. 110 Anm. 4.

¹ Über die fragliche „Friedenssynode“ von Antiochia im Jahr 379 vgl. Zschornig, Athanasius II, 303, und ZNW 1926, S. 43; Schäfer, *Antiochia* S. 202 ff. Wilmig, Friedenspolitik S. 154 geht im Gegensatz zu Zschornig viel zu weit, wenn er sogar einen Bruch zwischen Damasus und Paulinus nachweisen will.

² Es ist natürlich nur ein halber Grund, wenn Ambrosius, ep. 12, 5 (Quintus, 12, 5) S. 131 Anm. 3 für eine dreijährige Stagnation der Verhandlungen die Schenkwege als Ursache anführt, um das tatsächlich eingetretene Desinteressement zu entschuldigen.

³ S. o. S. 83.

⁴ Konstantinopel war Anfang 380 noch in der Hand des Arianers Theophrastus. Antiochia im Schisma: wollte Theodosius einen Normalzustand dieser Ränge herbeiführen, so konnte dies nur der Alexandriner sein.

schon voraus und begnügte sich nicht mehr damit, in Antiochia nach wie vor dem jungnicäischen Bischof die Kirche streitig zu machen, sondern wagte den überstürzten Versuch, auch den letzten großen Bischofsstuhl des Ostens in die Gewalt zu bekommen. Der »kynische Philosoph« Maximus war dazu ausersehen, als Kreatur des Ägypters die Stelle des künftigen nicäischen Patriarchen von Konstantinopel einzunehmen. Allein der Anschlag mißlang, und Gregor von Nazianz, ein eifriger Anhänger des Meletios, behauptete als Anwarter das Feld. Theodosius, an den sich der verunglückte Abenteurer zunächst wandte, zeigte keinerlei Lust, sich seiner anzunehmen, und jetzt ging es mit der Herrlichkeit der alexandrinischen Vormachtstellung im Osten reißend bergab¹.

Noch in demselben Jahr (380)² wurden durch einen kaiserlichen General dem Meletios in Antiochia alle bis dahin arianischen Kirchen übergeben, und das Konstantinopeler Reichskonzil im Sommer darauf machte den Sieg der anti-alexandrinischen Partei vollkommen³. Meletios erhielt den Vorsitz der Versammlung, und die Ägypter waren zunächst überhaupt nicht erschienen. Erst nach dessen plötzlichem Tode wurden sie und Acholios von Thessalonich — dieser als einziger Halbabendländer — hinzugerufen⁴, um einen neuen Bischof von Konstantinopel zu wählen, wobei die Kandidatur des Jungnicäners Gregor von Nazianz als selbstverständlich angenommen war. Aber ihrem gemeinsamen Vorgehen gelang es doch noch, dessen Wahl zu verhindern: um überhaupt zu einem Ergebnis zu kommen, setzte schließlich Theodosius selbst

¹) Über Maximus vgl. besonders Greg. Naz., *De vita sua* v. 844—1014.

²) Lübbeck, S. 19 Anm. 8.

³) Quellen: die *Canones des Konzils*, Mansi III, 557 ff.; Greg. Naz., *Carmen de vita sua*, Mg. XXXVII, 1133 ff.; Sokr. V, 7—9, Hussey p. 581 bis 589; Soz. VII, 7—11, Hussey p. 692—706; Theod. V, 8, 1—9, *Parmentier GCS XIX*, 287 f.

⁴) „Ἐξαπίνης κεκλημένοι“ sagt Gregor von Nazianz. Daß es sich um eine förmliche Berufung handelte, geht aus Ambrosius ep. 13,7 »Sanctum« hervor. Doch begleiteten den Acholios offenbar noch mehr Illyrier (Μακεδόνες bei Gregor; Dam. ep. 5, Adresse).

den kirchenpolitisch und dogmatisch gleich harmlosen und noch nicht einmal getauften Nektarios als Bischof ein. Dagegen gelang es den Altnicänern auch nach dem Tode des Meletios nicht, die Anerkennung des Paulinos durchzusetzen; vielmehr wurde ein Kleriker des Meletios, Flavian, bald danach anerkannter Bischof von Antiochia. Ja, damit nicht genug, stellte die Versammlung noch einen besonderen Kanon auf, in dem der erste Rang nächst Rom dem Bischof von Konstantinopel zugesprochen wurde, weil dieses das »Neue Rom« sei ¹: die Führerstellung Alexandrias wurde also in aller Form für erledigt erklärt ², und gegen das abendländische, mit Alexandria verbündete Rom schuf man ein orientalisches Gegengewicht, das diesem kaum mehr nachstand. Auf dieser Synode, meint Gregor von Nazianz, hörten Ost und West überhaupt auf, geographische Begriffe zu sein, so sehr waren sie zum Stichwort der kirchlichen Parteien geworden ³. Gegen seine Vermittlungsvorschläge berief man sich mit Leidenschaft auf das Vorrecht des Landes, wo Christus geboren sei, und wo die Sonne aufginge; nach dieser hätten sich alle Dinge zu richten ⁴. Das griechische Selbstbewußtsein war wieder erwacht, und Theodosius stärkte ihm den Rücken.

Dies waren die Nachrichten, die im Westen gerade allgemeiner bekannt geworden sein müssen, als man in Aquileja zusammentrat ⁵. Ambrosius selbst war gewiß noch besser und früher orientiert als die übrigen Bischöfe. Er glaubte

¹) Can. 3.

²) Daß dies, nicht ein Angriff auf Rom, die eigentliche Spitze des Kanons ist, betonen mit Recht Wittig, Friedenspolitik S. 180 und Schwartz, ZNW 1926, S. 83.

³) De vita v. 1560 ff.

⁴) Greg. Naz., De vita v. 1690 ff.; v. 1803.

⁵) Das Konzil von Konstantinopel vom Mai bis zum 9. (?) Juli: Rauschen, S. 95; die Verhandlung gegen Palladius am 3. September, s. o. S. 68. — Seeck, Untergang V 159 meint, Ambrosius habe den Zusammentritt des Konzils in Aquileja absichtlich so lange hingezögert, bis die Nachrichten aus Konstantinopel eingetroffen waren.

die Zeit gekommen, um eine umfassende abendländische Gegenaktion einzuleiten. Die Bedeutung seines Vorgehens wird viel zu eng gefaßt, solange man es lediglich als Fortsetzung der früheren Verhandlungen über das westöstliche Schisma versteht oder als bloße freundschaftliche Unterstützung des bedrohten Bischofs von Alexandria¹. Vielmehr spricht es Ambrosius selbst aus, worum es geht: das ganze Abendland kommt der ganzen abendländischen Partei im Orient zu Hilfe, all denen, die mit ihm »in der kirchlichen Gemeinschaft von jeher ausgeharrt haben«²; der »Westen« wird noch einmal gegen den »Osten« ins Feld geführt und sucht seine alte Führerstellung innerhalb der nicänischen Kirche zu behaupten. Ambrosius wirft sich dabei kurzerhand zum Sprecher der gesamten lateinischen Welt auf, und gerade die unerhörte Schroffheit, mit der er vorgeht, sichert ihm deren Gefolgschaft.

Wohl im Anschluß an die Erledigung der illyrischen Ketzertat trat Ambrosius mit seinen neuen Plänen an das Konzil heran. Das Ergebnis liegt uns in einem dritten Konzilschreiben vor 3, das mit den beiden früheren zugleich an den Hof befördert wurde⁴. Formell richtet es sich wie diese an die drei Kaiser, Gratian, Theodosius und den kleinen Valentinian II. gemeinsam, und mit der ganzen Feierlichkeit einer offiziellen Urkunde ist es abgefaßt.

Eine sehr lange *captatio benevolentiae* macht den Anfang. Die Bischöfe können sich gar nicht genug tun im überschwenglichsten Lobe der jüngsten kaiserlichen Wohltaten, durch die die Katholiken im ganzen Reich in den Besitz ihrer Kirchen gesetzt und die Arianer vertrieben worden sind. Eine ungestörte katholische Gemeinschaft zieht sich jetzt durch alle Lande

¹) Ein Zusammengehen von Mailand und Alexandria gegen Rom findet sich im Osterzyklus, in verschiedenen kirchlichen Bräuchen (kein Samstagsfasten, Lossprechung der Büsser am Gründonnerstag statt am Karfreitag, Art der Märtyrerverehrung) und in kunstgeschichtlich-archäologischer Hinsicht (letzteres betont Wittig, Friedenspolitik S. 182).

²) Ambr. ep. 12, 4 »Quamlibet«.

³) Ambr. ep. 12 »Quamlibet« Ml. XVI, 987—990; Mansi III, 623—624.

⁴) Zur chronologischen Frage vgl. Anhang V.

und bis zum fernen Ozean ¹. Aber um so peinlicher wird das Konzil durch die Nachricht überrascht, daß unter den Katholiken selbst Uneinigkeit ausgebrochen sei und eine neue Ordnung der Dinge versucht werde. Gerade die Kreise werden unterdrückt, die besondere Unterstützung verdient hätten, nämlich solche Personen, die sich des Vorzugs einer langen und ungetrübten Verbundenheit mit dem Abendland erfreuen können; so vor allem die Bischöfe Timotheos von Alexandria und Paulinos von Antiochia, welche gegenwärtig den Feindseligkeiten von Leuten ausgesetzt sind, deren eigener Glaube früher nicht ganz fest stand. Zwar sei man gerne bereit, auch diese aufzunehmen, sofern dies die Umstände und der wahre Glaube geboten erscheinen lassen. Aber den älteren Teilhabern der (abendländischen) Gemeinschaft soll dabei ihr Vorrecht (*praerogativa*) gewahrt bleiben. Um ihretwillen ist die vorliegende Einmischung schon hinlänglich gerechtfertigt. Aber Ambrosius kann auch auf die Briefe verweisen, mit denen beide Parteien sich schon früher an das Abendland gewandt haben ². Die Einhaltung des damals für Antiochia entworfenen Statuts muß auch jetzt unbedingt gefordert werden ³, m. a. W.: es gilt, nachdem Meletios verschieden ist, Paulinos endlich in seine vollen Rechte einzusetzen. Flavian von Antiochia war zu der Zeit, da diese Worte geschrieben wurden, vermutlich schon gewählt, aber noch nicht geweiht worden ⁴. Dadurch schien es noch möglich, mit solcher Entschiedenheit und mit einiger Aussicht auf Erfolg auf Paulinos zu verweisen, dessen Anerkennung nun doch noch erreicht werden sollte. Indessen, Ambrosius bezeichnet die feindliche antiochenische Gruppe selbst nur als einen Teil der in Frage kommenden Gegnerschaft. Der ganze Orient zerfällt ihm in zwei große Parteien, und mit diesem Schreiben gilt es, das

¹) Ep. 12, 1—3.

²) Ebd. 4.

³) Ebd. 5.

⁴) In dem Gesetz des Theodosius C. Th. XVI, 1, 3 vom 30. Juli 381 wird er unter einer ganzen Reihe von Normalbischöfen noch nicht genannt; vgl. Zeiller, p. 333.

zu Ungunsten der einen schon gewendete Blatt noch einmal zurückzuwenden. Die Darlegung schließt mit der Forderung eines neuen, gemein-orientalischen Konzils — in Alexandria! Hier sollen die verwirrten Verhältnisse der Kirche eine umfassende Regelung erfahren ¹.

Zwar sei man sich, fügt Ambrosius hinzu, darüber nicht im Zweifel, daß die Alexandriner mit dem Abendlande von jeher übereingestimmt hätten. Nur damit sich niemand zurückgesetzt fühle, der sich auf Grund der bekannten Vorschläge dem gemeinsamen Bunde anschließen wolle, andererseits die älteren Gemeinschaftsrechte aber gleichfalls nicht verkürzt würden ², scheint eine solche Lösung geboten. Diese Versammlung aller katholischen Bischöfe soll dann des näheren entscheiden, wem die Gemeinschaft erst zu erteilen, und wem sie wie bisher nur zu erhalten sei ³. Dann muß das Ergebnis natürlich auch dem Westen mitgeteilt und von den Kaisern bestätigt werden ⁴.

Trotz des gemessenen Tones, in dem der Brief abgefaßt ist, treten seine unglaublichen Forderungen doch klar genug hervor. Das ganze Konzil von Konstantinopel wird als eine bedauerliche Entgleisung mit Stillschweigen übergangen und ein Konzil in Alexandria an seine Stelle gesetzt. Hier sollen die Altnicäner und Alexandriner die Führung ebenso in die Hand bekommen, wie sie dort unterlegen waren. Der athanasianische Grundsatz, der 362 zur Einigung geführt hatte ⁵, wird von Ambrosius dabei ins Gegenteil verkehrt: es gilt nicht die Gleichberechtigung aller, die jetzt das Nicänum bekennen, sondern es wird vielmehr mit dürren Worten gesagt, daß die Glaubenskämpfe zwar gottlob vorüber seien, daß es aber nun-

¹) Vgl. Ep. 12, 5.

²) Ebd. 6.

³) Ebd. 5: *ideoque petimus uos, clementissimi et Christiani principes, ut et Alexandriae sacerdotum catholicorum omnium concilium fieri censeatis, qui inter se plenius tractent atque definiant, quibus impertienda communio, quibusque seruanda sit.*

⁴) Ebd. 6.

⁵) S. Harnack, Dogmengeschichte II, 262.

mehr auch gelte, die älteren Glaubensgenossen gebührend auszuzeichnen und sozusagen zwischen Christen erster und zweiter Klasse zu unterscheiden. Dabei erscheinen aufs neue alle Gegner des Paulinos und Alexandrias im höchsten Maße verdächtig. —

Sei es, daß Gratian auf diesen Brief nicht sofort antwortete, sei es, daß andere Gründe dazwischen traten, jedenfalls unternahm man in Aquileja in der orientalischen Angelegenheit keine weiteren Schritte. Man überließ sie vertrauensvoll der Sorge und Verantwortung des Ambrosius. Die folgenden, entscheidenden Verhandlungen mit dem Osten selbst sind von ihm allein geführt worden, und die Briefe, die er dabei verfaßte, sind wie die früheren Briefe des Papstes nur »sogenannte Synodalschreiben«¹. »Ambrosius und die übrigen Bischöfe von Italien« lautet nichtsdestoweniger die stolze Bezeichnung ihrer Absender². Der charakteristische Unterschied gegenüber den Briefen des Damasus ist nur der, daß Ambrosius nicht mit einzelnen Bischöfen oder kirchlichen Versammlungen korrespondiert, sondern sich unmittelbar an die Kaiser wendet.

¹) Soz. VII, 11, 3, Hussey II, 705: der Bischof von Rom und alle anderen Abendländer waren über die Weihe des Flavian erzürnt καὶ Παυλίνῳ μὲν ὡς ἐπισκόπῳ Ἀντιοχείας τὰς συνήθεις ἔγραφον ἐπιστολάς, ἃς „συνοδικὰς“ καλοῦσιν. Vielleicht hat Sozomenos hier gerade die ambrosianischen Briefe im Auge. Auch sonst war man »nicht bedenklich darin, ohne expressen Auftrag die Namen von Gesinnungsgenossen mit zu verwenden« (Loofs, Eustathius S. 44 Anm.); vgl. Basil. ep. 68; 89, 1. Im vorliegenden Fall fehlt sogar eine eigentliche Absenderliste und überhaupt jede konkrete Anspielung auf eine wirkliche Synode, die in dieser zeitlichen Nähe von Aquileja auch sehr unwahrscheinlich ist. Daher wandte sich schon Rauschen, S. 109/10 mit treffenden Gründen gegen Hefeles Annahme einer Mailänder Synode (Konziliengeschichte II, 36), auf der die Briefe 13 »Sanctum« und 14 »Fidei« entstanden sein sollten.

²) »Ambrosius et ceteri episcopi Italiae« in den Adressen ep. 13 »Sanctum« Ml. XVI, 990 und ep. 14 »Fidei« ebd. 994. — Zunächst ist hier an die Verwaltungseinheit »Italia« ohne das römische Gebiet gedacht; aber der Ausdruck ist gewollt zweideutig, da Ambrosius im Grunde nicht nur für seine Diözese, sondern für die ganze Halbinsel, ja das ganze Abendland Gehör verlangt.

Auch hier verleiht die Stellung als Hofbischof seinem kirchenpolitischen Handeln Eigenart und Nachdruck.

Vermutlich hatte sich Ambrosius schon vor Beginn der Tagung in Aquileja mit den entscheidenden Regierungsstellen ins Benehmen gesetzt. Jetzt arbeitet er ganz zusammen mit Gratian. Diese politische Deckung war sehr notwendig, denn auch diesmal blieben die Komplikationen nicht aus, die eine Einmischung in die Ostkirche erfahrungsgemäß mit sich brachte. Es kann sein, daß Gratian die Gelegenheit gerne wahrnahm, um sich in die Angelegenheit seines sehr selbständig gewordenen Mitkaisers einzumischen. Aber bei seinem Charakter und bei dem Charakter des Ambrosius kann darüber wohl kein Zweifel bestehen, daß diesmal nicht der Kaiser, sondern der Bischof die Führung übernommen hatte.

Noch bevor das Konzil von Aquileja sich ganz aufgelöst hatte, trat ein Ereignis ein, das die Klagen gegen den Osten um einen weiteren Punkt vermehrte und die kirchenpolitische Bedeutung von Ambrosius' Vorgehen bedeutend erhöhte. Wie erinnerlich, war der Anschlag des »Philosophen« Maximos auf Konstantinopel s. Zt. gescheitert. Darauf hatte sich dieser, von Theodosius abgewiesen, nach Alexandria gewandt und hier vergeblich bemüht, wenigstens die Anwartschaft auf den alexandrinischen Patriarchenstuhl sich zu sichern. Darüber war es zwischen ihm und seinem ursprünglichen Gönner, Patriarchen Petros, zum Bruch gekommen¹, und Maximos wurde als Unruhestifter aus Alexandria verwiesen². Nicht lange danach war Petros gestorben, und sein Bruder folgte ihm im Amte nach.

Jetzt trat Maximos plötzlich in Aquileja auf³ und verstand es hier, die orthodoxen Bischöfe für seine Sache zu interessieren. Er erneuerte seine Ansprüche auf das Bistum

¹) Dies hat Wittig übersehen, wenn er Friedenspolitik S. 174 ff. aus der Ablehnung des Maximos durch Rom eine Stellungnahme Roms gegen Alexandria folgert.

²) Greg. Naz., De vita v. 1015 sqq.

³) »In concilio nuper« machte Maximos nach ep. 13, 3 »Sanctum« seine Aussagen.

Konstantinopel und gab sich dabei in der zeitgemäßen Rolle eines von Arianern verfolgten Bekenners¹. Er versuchte, unter lügenhaften Angaben über den wahren Bischof von Konstantinopel, Nektarios, und über die Stellung des Orients zu dessen Person² den Anschein zu erwecken, als sei er immer noch der eigentliche Kandidat der alexandrinischen Partei, und wies Briefe des verstorbenen Patriarchen Petros vor, durch die er sich legitimierte³. Eine genauere Prüfung hätte die Unrichtigkeit seiner Behauptungen ohne Zweifel erwiesen, aber Ambrosius ließ sich täuschen. Die Gelegenheit schien zu verlockend, auf diesem Wege in die kirchlichen Verhältnisse des Ostens an entscheidender Stelle einzugreifen und der Residenz des Theodosius den wahren, d. h. alexandrinisch gesinnten Patriarchen zudiktieren zu können. Gratian ließ ihn bei einem solchen Vorgehen am allerwenigsten im Stich. Auch hatte es Maximus verstanden, sich in der besten Weise bei Hofe einzuführen, indem er dem Kaiser ein dogmatisches Werk gegen die Arianer überreichte⁴.

In Wirklichkeit war das Eintreten für Maximus ein verhängnisvoller Mißgriff. Mochten die bisherigen Forderungen an den Orient scharf und einseitig, vielleicht empörend und undurchführbar sein, sie waren doch kirchlich konsequent gedacht und konnten von einem strengen Rechtsstandpunkt aus immerhin verteidigt werden. Jetzt aber nahm sich Ambrosius einer Sache an, durch die er seinen eigenen Parteifreunden in den Rücken fiel, deren Gegnern aber es sehr leicht machte, die abendländischen Anklagen an einem Hauptpunkte zurückzuweisen. Schon in Konstantinopel hatte sich niemand mehr für Maximus eingesetzt, und die Wahl des Nektarios war einstimmig erfolgt⁵. Der Protest des Ambrosius war also gänzlich verfehlt oder kam doch jedenfalls zu spät.

¹) Ambr. ep. 13, 3 »Sanctum«.

²) Ebd. 5.

³) Ebd. 3.

⁴) Ein »insignum librum de fide aduersus Arianos« (Hieron., De vir. ill. 127).

⁵) Sokr. V, 8, 12; Soz. VII, 8, 4; Theod. V, 8, 8.

Und doch hätte er gewarnt sein können! Es scheint, daß Maximus vor seinem Auftreten in Aquileja auch in Rom sein Glück versucht hatte. Damasus durchschaute aber den windigen Betrüger, hatte sich vielleicht auch von Alexandria aus warnen lassen und versagte sich ihm gänzlich. In der Instruktion, die er schon im Frühjahr 381 Acholios von Thessalonich mitgab, scheint er sich zwischen den Zeilen zwar gleichfalls gegen die Wahl des Gregor auszusprechen ¹; eine Unterstützung des Maximus lehnte er aber schroff ab und äußerte sich über ihn in den schärfsten Ausdrücken: wann sei es erhört, daß ein langhaariger Philosoph zum Bischof gemacht werde, ja daß er überhaupt als Christ gelte? Welche Gemeinschaft habe Christus mit Belial? usw. Diese Stellungnahme des Papstes kann Ambrosius nicht gut unbekannt geblieben sein. Aber er glaubte die Dinge besser zu übersehen und einer besonderen Rücksichtnahme auf den Römer entraten zu können.

Das Schreiben, das im Namen der italienischen Bischöfe und unter Berufung auf Gratian ² an Theodosius gerichtet wurde ³, stellt die Sache des Nektarios demgemäß völlig in den Mittelpunkt und schlägt überhaupt eine noch wesentlich verschärfte Tonart an. Schon der einleitende Dank fällt kürzer aus als im ersten Brief: Du hast die Katholiken in ihre Kirchen zurückgeführt, erlauchter Kaiser; hättest du ihnen doch auch den ehrfürchtigen Sinn der früheren Zeit wiedergeben können, daß sie die Ordnungen der Väter nicht leichtsinnig zerreißen ⁴. Die antiochenische Angelegenheit wird nur kurz rekapituliert, obgleich man von der Weihe des Flavian mittlerweile gehört zu haben scheint ⁵. Die Anklage des

¹) Dam. ep. 5; Damasus empfiehlt die Beachtung der Vorschrift, die Translationen der Bischöfe von einer Stadt zur anderen verbietet. Das war Gregors Fall. Vielleicht geht der Passus aber auch auf Meletios, dem der gleiche Vorwurf gemacht wurde (so Lietzmann).

²) Ep. 13, 8 »Sanctum«.

³) Ambr. ep. 13 »Sanctum« Ml. XVI 990—993, Mansi III, 631—632.

⁴) Ep. 13, 1.

⁵) Ambrosius rechnet damit, daß auch Theodosius über den Inhalt seines ersten Schreibens (»Quamlibet«) durch Gratian bereits informiert ist.

Maximos gegen Nektarios (und Gregor) wird aber um so eingehender erörtert und daraus die Folgerung gezogen, daß für die Italiener jetzt keine Ursache mehr bestünde, an der Rechtmäßigkeit des Maximos zu zweifeln¹. Trotzdem habe man sich im Interesse des allgemeinen Friedens zu diesem Bericht entschlossen, denn man wolle sich nicht in Abwesenheit des beklagten Teiles eine vorschnelle Entscheidung anmaßen wie — das Konzil von Konstantinopel!

Ambrosius bringt es tatsächlich fertig, das Konzil von Aquileja als die eigentlich ökumenisch gedachte Synode gegen das conciliabulum von Konstantinopel herauszustellen, und beklagt sich im Tone des Vorwurfs darüber, daß die Orientalen in Aquileja ferngeblieben seien. Aber, fährt er fort, selbst wenn Aquileja nicht ein allgemeines Konzil gewesen wäre, bliebe doch die Appellation des Maximos durchaus zu Recht bestehen. Gerade so hätten ja auch Athanasius, Petros und viele orientalischen Bischöfe ihrer Zeit beim Westen Zuflucht gesucht (nämlich gegen die Arianer!). Auch im vorliegenden Falle wäre es darum das Richtige gewesen, das Urteil des Abendlandes abzuwarten. Damit verlange man keineswegs ein Vorrecht in der Untersuchung, aber die Gemeinsamkeit in der Urteilsfällung müsse gewahrt bleiben².

Trotzdem heißt es zum Schluß sehr kurz: man habe Maximos in die Gemeinschaft aufgenommen und sehe ihn als rechtmäßigen Kandidaten an. Da aber im Osten Nektarios geweiht worden sei, so wäre die kirchliche Gemeinschaft zwischen den Reichshälften offenbar zerrissen³. Daraus ergibt sich nach der Meinung der Absender nur diese Alternative: entweder entschließt sich auch der Osten zu einer Anerkennung des Maximos, oder es findet ein umfassendes Konzil der Morgen- und Abendländer in Rom statt, um die Frage gründlich ins Reine zu bringen. All dies, wird noch bemerkt, sei wohl

¹) Ep. 13, 3.

²) Ebd. 4 (für das sinnlose »adeo« ist mit Labbeus »at eo« zu lesen; was die Mauriner dagegen geltend machen, trifft gerade zu).

³) Ebd. 5.

erwogen¹ und in aufrichtigem Schmerze gesagt, nicht erwachsen aus partikularer Eifersucht und persönlichem Neide². Aber klingt es nicht wie nackter Hohn, wenn Ambrosius zum Schluß bemerkt: darin dürfe niemand eine Unbilligkeit sehen, daß sich die Orientalen dem Standpunkt der römischen und oberitalienischen Bischöfe unterwerfen müßten; glaubten sie in Konstantinopel doch selbst die maßgebende Entscheidung des Acholios von Thessalonich nicht entbehren zu können, so daß sie ihn eigens rufen ließen; gelte das schon von einem einzigen Abendländer, dann doch wohl erst recht von ihrer Gesamtheit! 3.

Der Brief ist die abendländische Antwort auf die angeblichen Vorrechte des Sonnenaufgangslandes. Er erhebt im Grunde denselben Anspruch, über den sich die Griechen schon nach dem Konzil von Sardika beschwert hatten: ein »neues Recht« wird eingeführt, und die östlichen Bischöfe werden dem Urteil der westlichen unterworfen 4. Das Recht der Appellation an den Westen wird grundsätzlich mit großer Entschiedenheit gewahrt und auch mit historischen Gründen als Recht erwiesen; der umgekehrte Fall liegt offenbar außerhalb jeder Berechnung. Formell läßt Ambrosius zwar noch eine Wahl zwischen glatter Unterwerfung und allgemeinem Konzil, aber die vorherige Festlegung des Ortes schafft in Wirklichkeit schon ein Präjudiz. Das Eigentümliche seiner Konzeption gegenüber Sardika liegt aber darin, daß er tatsächlich den Vorrang des Westens als einer Gesamtheit verkündigt, nicht die hierarchische Höchstordnung des einzelnen Bischofsitzes von Rom. Wenn das Konzil nicht mehr in Alexandria, sondern im Abendlande selbst zusammentreten sollte, so war natürlich Rom der gegebene und erste Ort, was übrigens nicht besonders hervorgehoben wird. Aber Ambrosius vermeidet

1) Ep. 13, 1: *dolentius forte quam inconsultius!*

2) Ebd. 6.

3) Ebd. 7.

4) Hilar. Collectan. Antiar. A IV 1, 12, Feder CSEL 65, p. 57: *nouam legem introducere putauerunt* (Athanasius und die verbannten Nicäner), *ut orientales episcopi ab occidentalibus iudicarentur.*

es bewußt, jemals auf den römischen Bischof unabhängig von den übrigen Abendländern als eine selbständige Größe zu verweisen. Es handelt sich für ihn vielmehr um eine Urteilsfällung, die vom Papst und allen benachbarten Bischöfen, insbesondere den Oberitalienern, gemeinsam vollzogen werden muß¹.

In ähnlicher Weise hatte auch Basilius das Abendland als eine Einheit behandelt, »von wo aus der Glaube des Ostens erneuert werden« sollte, weil ihm diese Form geeignet schien, jeden Schein einer hierarchischen Unterordnung unter den Bischof von Rom zu verhüten²; gerade so hatte aber auch das jüngste Konstantinopeler Konzil den ganzen Osten als bevorzugt erklärt. Ambrosius bringt diesen Gedanken jetzt umgekehrt für das Abendland nahezu auf den klaren Begriff einer rechtlichen Überordnung. Darin spiegelt sich nicht nur der so gut wie im Osten noch unfertige Zustand des kirchlichen Organismus und das Zusammengehörigkeitsgefühl wie die Anmaßung der abendländischen Bischöfe im allgemeinen, sondern auch die Eigentümlichkeit seiner persönlichen Stellung als Bischof von Mailand. In diesem Augenblick ist Ambrosius im Grunde dasselbe, was in Sardika der Papst gewesen war, nämlich Führer und Spitze der lateinisch-kirchlichen Welt. Aber für den Bischof von Mailand steht keine Theorie und keine Formel bereit, die seiner Vormachtstellung die kanonische Unterlage böte, und so bleibt er formell in der Gesamtheit der italienisch-römischen Bischöfe verborgen.

¹) Ep. 13, 4: ad ecclesiae Romanae, Italiae et totius occidentis iudicium; (6) in urbe Roma nostrum orientaliumque concilium; (7) Romanae ecclesiae antistitis finitimorumque et Italicorum episcoporum subire tractatum.

²) Basil. ep. 91 Ualeriano. Basilius richtet seine Briefe auch nach Rom schlechthin »an die Abendländer« (vgl. die Adressen von ep. 90, 92, 243, 263) und versucht es, bei seinen Verhandlungen womöglich auch mit außerrömischen Vertretern der Westkirche in unmittelbare Verbindung zu treten (vgl. ep. 41 Ualeriano; ep. 154 et 164 Acholio; ep. 197 Ambrosio; ep. 89 Meletio, Mg. XXXII, 472: ἐπεστείλαμεν πρὸς τοὺς Ἰλλυριοὺς καὶ πρὸς τοὺς κατὰ τὴν Ἰταλίαν καὶ Γαλλίαν ἐπισκόπους καὶ τινὰς τῶν ἰδίως πρὸς ἡμᾶς ἐπιστεῖλάντων).

Man kann sich denken, wie dieses Schreiben auf Theodosius wirken mußte. In demselben Augenblick, da er endlich hoffen konnte, die kirchlichen Verhältnisse seines Reichsgebietes ins rechte Gleis gebracht zu haben, wurde alles, zum Teil seine ganz persönlichen Anordnungen, wieder in Frage gestellt — und dies in einer Weise, die die ganze griechische Landeskirche zu einem Anhängsel der Westkirche zu machen drohte und dem unmittelbaren Einfluß des mailändischen Hofbischofs unterstellte. Bei der systematischen Verquickung von Staat und Kirche, die Theodosius betrieb, war dies kirchlich und politisch gleich unerträglich. Er blieb die Antwort nicht schuldig.

Daß sie uns nicht mehr erhalten ist, ist keineswegs erstaunlich; aber aus der Erwiderung, die Ambrosius abfaßte¹, können wir ihren Inhalt im wesentlichen erschließen. Der Hauptpunkt der abendländischen Anklagen widerlegte sich selbst. Mit Maximus war man in Aquileja auf einen groben Schwindel hereingefallen, und Theodosius versäumte gewiß nicht, dies gehörig zu unterstreichen. Jedenfalls ging er auf die wahre Sachlage dieser wie der antiochenischen Angelegenheit des näheren ein². Die Vorwürfe, die die Abendländer der Ostkirche gemacht hatten, ließen sich dabei genau umkehren: nicht diese, sondern die Abendländer haben sich, anstatt den ordnungsmäßigen Weg zu beschreiten, vorschnell und ohne genügende Sachkenntnis eine Richtgewalt angemaßt, die ihnen nicht zusteht³; sie haben in Abwesenheit der streitenden Parteien ein Urteil gefällt, wodurch erfahrungsgemäß nur neuer Zank entsteht⁴, und im Moment der allgemeinen glücklichen Einigung haben sie die Gemeinschaft mit dem Osten aus partikularistischem Eigennutz⁵ zerrissen⁶. Mit der Forderung

¹) Ambr. ep. 14 »Fidei« ML. XVI, 994—995, Mansi III, 630—631.

²) Ep. 14, 4: non solum de his, de quibus clementia tua dignata est scribere ect. . . nos pleraque mouerunt.

³) Ebd. 5: . . . non cadit in eos intentionis uel facilitatis ulla suspicio . . . (6) sane allegata texuimus non deficienti, sed instruendi gratia, et qui iudicium petiuimus, non deferimus praeiudicium.

⁴) Ebd. 4.

⁵) Ebd. 3.

⁶) Ebd. 2: isto enim saepe arguebamur, quod posthabere
Campanhausen, Ambrosius von Malland.

eines römischen Generalkonzils sind die Satzungen der Väter nicht geachtet und die geheiligten Grenzen verwischt, die diese zwischen den Landeskirchen gezogen haben ¹. In all dem könne man nur eine eklatante Beleidigung der östlichen Kirche erblicken ², die diese sich nicht gefallen lassen werde.

Daß Theodosius mit seinem Schreiben die richtige Form gewählt hatte, beweist die Antwort des Ambrosius. Sie ist in einem völlig veränderten, milden und halbversöhnten Tone abgefaßt und äußert sich voll Dank darüber, daß der Kaiser »in seiner kaiserlichen und erhabenen Antwort« ³ über die Sachlage Licht verbreitet habe, um Ost und West die verlorene Einheit zurückzuschenken ⁴. Auf die Einzelheiten des Streits, heißt es, wolle man nicht mehr eingehen, um nicht den Anschein zu erwecken, man wärme »leeres Gerede oder Märchen« wieder auf ⁵. Zudem handle es sich gar nicht um die vormalis berührten Fragen allein — auch der Apollinarismus (ein in dem bisherigen kirchenpolitischen Zusammenhang allerdings höchst belangloser Fall) harre noch einer ordnungsmäßigen Verurteilung ⁶. Mit dem allgemeinen Konzil sei das gleiche bezweckt, was Theodosius selbst als wünschenswertes Ziel bezeichnet habe: ein ordnungsmäßiges Verhör, das weiteren Streitigkeiten ein für allemal ein Ende mache ⁷. Westkirchliche Sonderbestrebungen, die man aus der Einladung herausgelesen habe, lägen gänzlich ferne, denn um des Abendlandes willen wäre ein Konzil überhaupt nicht mehr nötig gewesen ⁸, und vollends ein richterlicher Vorrang des Westens vor dem

orientalium societatem et refutare gratiam uideremur. (7) . . . nec hereditariae communionis iura uiolamus.

¹) Ep. 14, 7.

²) Ebd. 6: *neque ullum eorum aestimandum conuicium fuit, cum rogarentur ad concilium sacerdotes . . . ; neque enim uel nos aestimauimus esse conuicium . . .*

³) »augusto principalique responso« ep. 14, 4.

⁴) Ebd. 1.

⁵) Ebd. 2.

⁶) Ebd. 4.

⁷) Ebd. 5.

⁸) Ebd. 3.

Osten sei niemals behauptet worden. Aber, fährt der Brief fort, so gut wie kürzlich im Osten ein Generalkonzil auf griechischem Boden geplant werden konnte (nämlich von einem kleinen, gänzlich unbekannten Presbyter — und dazu erfolglos!), müsse dies doch auch dem Abendlande erlaubt sein¹! Man habe sich daher im Hinblick auf die Gotengefahr bewogen gefühlt, dem zur See ja gleichfalls leicht erreichbaren Rom den Vorzug zu geben. Dies entspricht aber — sagt Ambrosius in genauer Umkehrung seines eben noch gegen Palladius verfochtenen Grundsatzes² — durchaus dem Brauche der früheren Generationen und namentlich dem Verhalten des heiligen Athanasius³. Dieser nicänische Heros muß jetzt regelmäßig dazu herhalten, die abendländischen Ansprüche gegenüber dem Morgenlande zu rechtfertigen.

Aufs Ganze gesehen, ist der Brief doch mehr eine Richtigstellung als eine Entschuldigung, kein Rückzug, sondern — den Fall des Maximus ausgenommen — nur eine eingehendere Begründung der bisherigen Vorschläge, denen die Taten folgen sollen. Diese Haltung konnte Ambrosius natürlich nur deshalb einnehmen, weil Gratian fest zu ihm stand und bereit war, die Abwicklung des kirchenpolitischen Planes gegebenenfalls auch gegen den Willen seines Mitkaisers zu Ende zu führen. Wahrscheinlich war schon dieser Brief des Ambrosius von einem kaiserlichen offiziellen Schreiben begleitet, das alle orientalischen Bischöfe nach Rom einlud⁴. Wirklich trat man

¹) Ep. 14, 6.

²) S. o. S. 62.

³) Ep. 14, 7.

⁴) Hieron. ep. 108, 6. Schreiben der Konstantinopeler Synode Theod. V, 9, 8, S. 290 f.: ἐπειδὴ μέντοι τὴν ἀδελφικὴν περὶ ἡμᾶς ἀγάπην ἐπιδεικνύμενοι σύνοδον ἐπὶ τῆς Ῥώμης θεοῦ βουλήσει συγκροτοῦντες καὶ ἡμᾶς ὡς οἰκεία μέλη προσεκαλέσασθε διὰ τῶν τοῦ θεοφιλεστάτου βασιλέως γραμμάτων . . . Mit den Worten „διὰ τῶν τοῦ θεοφιλεστάτου βασιλέως γραμμάτων“ ist aller Wahrscheinlichkeit nach ein Brief von Gratian, nicht etwa ein synodales Schreiben an Theodosius gemeint (vgl. Rade, S. 129); dies würde ebenso ausgedrückt werden, wie es wenige Sätze später in bezug auf »Sanctum« geschieht: ἐκ τῶν πέρυσι γραμμάτων τῶν παρὰ τῆς ὑμετέρας τιμιότητος μετὰ τὴν ἐν Ἀκου-

hier im Sommer 382¹ zusammen. Das Konzil war von den Abendländern dazu ausersehen, die große Generalsynode zu werden, von der man immer sprach, und dazu ein rechtes Anti-Konstantinopel². Von lateinischen Bischöfen wurde es in der Tat gut beschickt. So scheinen auch der Bischof des fernen Trier, außerdem Valerian von Aquileja, Acholios von Thessalonich (dieser selbst ein Teilnehmer der Konstantinopeler Synode vom Vorjahr), Anemius von Sirmium u. a. in Rom eingetroffen zu sein³. Aber die Bischöfe des Ostens — blieben aus. Nur Paulinos, der dort nachgerade nichts mehr zu hoffen hatte, war erschienen und hatte einen einzigen Parteigänger, den Ketzerhammer Epiphаний von Salamis, mitgebracht⁴. Das Schicksal des »Generalkonzils« war damit entschieden: es war ein Konzil des Westens, so gut wie Konstantinopel ein Konzil des Ostens gewesen war, und im Grunde nicht viel mehr wie Aquileja.

Der Hauptgrund für diesen Mißerfolg lag natürlich bei Theodosius. Eine halbe Versöhnung hatte er durch sein ener-

ληϊκὴ σύνοδον πρὸς τὸν θεοφιλέστατον βασιλέα Θεοδοσίον ἐπισταθέντων. Nach Soz. VII, 11, 4 und Theod. V, 8, 10 könnte es allerdings scheinen, als hätte das Konzil von Rom nach seinem Zusammentreten ein besonderes Einladungsschreiben an die Morgenländer abgefaßt, dem sich Gratian erst dann mit seinem Berufungsedikte anschloß. So faßt Rauschen, S. 132 und 134 den Hergang. Allein Gratians Berufung war gewiß rechtzeitig erlassen worden und in den Osten gesandt (trotz der gegenteiligen Versicherung der Konstantinopeler Synode, Theod. V, 9, 9), da ja Paulinos und Epiphаний ordnungsmäßig in Rom erschienen waren. Ein Einladungsschreiben des römischen Konzils hätte dagegen in der Antwort der Griechen nicht unerwähnt bleiben können. Diese dankt aber nur für eine Einladung durch den Brief des gottgeliebten Königs. Daher meine ich, daß das vermeintliche Einladungsschreiben bei Sozomenos und Theodoret in Wirklichkeit nur aus einer Verwechslung mit »Fidei« (bzw. auch mit »Sanctum«) hervorgegangen ist.

¹) Nach Theod. V, 8, 10 fand die gleichzeitige Konstantinopeler Synode ἐπιγενομένου θεόρου statt.

²) Erst seit dem 6. Jahrhundert wird die sog. zweite oekumenische Synode auch im Abendland als solche gezählt; vgl. v. Doberschütz, *Decretum Gelasianum* S. 261 f.

³) Theod. V, 9, 1.

⁴) Hier. ep. 108, 6.

gisches briefliches Auftreten erreicht, und weitere Auseinandersetzungen konnten seiner Kirche nur zum Schaden gereichen. So verstand er es, sich dem etwas groben Zupacken des Ambrosius mit vollendeter Geschicklichkeit zu entwinden. Die Einladung an seine Bischöfe leitete er einfach nicht weiter, aber er berief seinerseits für den gleichen Zeitpunkt wie in Rom eine Synode nach Konstantinopel — um sich über die letzten abendländischen Briefe sofort zu beraten, wie es zuvorkommend hieß ¹. Da im wesentlichen genau die gleichen Bischöfe erschienen wie vor einem Jahr ², so hatte er es natürlich nicht schwer, die damals erzielten Resultate noch einmal bestätigen zu lassen.

Das Schreiben, das die versammelten Bischöfe nach Rom erließen, ist ein kirchenpolitisches Meisterstück und erklärt sich selbst ³. Zum Eingang wird der erbauliche Rückblick auf die vorausgegangene Leidenszeit breit ausgesponnen ⁴; denn trotz der eingetretenen Besserung sind die rechtgläubigen Geistlichen darum in ihren Gemeinden immer noch gänzlich unabhkömmlich ⁵. Wie gerne hätte man sich sonst in geschlossenen Reihen nach Rom begeben, um dort nach den Worten des Apostels mit den Abendländern die Herrschaft (!) zu teilen. Allein leider habe man vor dem Zusammentritt in Konstantinopel nicht das geringste von dem römischen Konzil gehört und sei zu einer solchen Reise daher in keiner Weise vorbereitet. Aber dafür ordne man drei ehrwürdige Amtsgenossen als Gesandte ab, und diese würden zur Genüge darlegen, wie man die friedlichsten Gesinnungen hege und zur Einigkeit strebe, für die gesunde Lehre aber von wärmstem Eifer beseelt sei ⁶.

¹) Vgl. das Synodalschreiben an das römische Konzil Theod. V, 9, 9.

²) Theod. V, 8, 10.

³) Theod. V, 9, 1—18, Parmentier S. 289—294. Ein näheres Einverständnis mit Theodosius setzt auch Schwartz, ZNW 1926, S. 41 bei seiner Abfassung als sicher voraus.

⁴) Theod. V, 9, 1—5.

⁵) Ebd. 6—8.

⁶) Ebd. 9.

Damit geht der Brief dazu über, ein Bekenntnis zum gemeinsamen Glauben von Nicäa abzulegen und alle Ketzereien, den Apollinarismus mit einbegriffen, feierlich zu verdammen¹. Wo bleibt die Antwort auf die eigentlichen Beschwerden der Abendländer? — Bezüglich der einzelnen kirchlichen Verwaltungsfragen, heißt es, seien die alten Satzungen ja hinlänglich bekannt: eine Ordination wird gemeinsam von den Bischöfen einer Provinz vollzogen, wenn diese es wünschen, auch mit Hinzuziehung der Nachbargebiete. »Wie ihr seht, verwalten wir alle Kirchen in diesem Sinne; insbesondere wählen wir auf diese Weise auch die Priester der hervorragendsten Kirchen«. Nektarios und Flavian sind streng nach kanonischen Regeln gewählt, nicht minder auch Kyrill von Jerusalem², — auf den in dieser Auseinandersetzung mit dem Westen allerdings nicht viel ankam. Man scheint gar nicht zu wissen, daß Ambrosius das Zusammenwirken mit dem Westen als unumgänglich bezeichnet hatte, daß sich gegen das vorjährige Konzil, auf das sich der Brief berief, Bedenken geltend machen ließen, und daß es in Antiochia zwei Bischöfe gab, von denen einer Paulinos hieß. Der Schlußabschnitt ist trotzdem deutlich genug: »Diese Männer sind also rechtmäßig und kanonisch eingesetzt, und wir bitten eure Ehrwürdigkeit um freudige Anteilnahme. Die versöhnende Macht geistlicher Liebe und die Furcht des Herrn werden alle menschliche Gunst aus dem Felde schlagen und die Sorge um die Erbauung der Kirchen für vornehmer erachten als parteiische Gunst oder Zuneigung«³. Dies ist der Weg, der die Kirche Christi dem ewigen Frieden entgegenführen wird⁴.

Die Aktion des Ambrosius hatte ein offenes Fiasko erlebt. Allen Anstalten des Westens zum Trotz beharrte man im Osten auf dem einmal eingenommenen Standpunkt, und so wie sich Theodosius zum Zwiste gestellt hatte, besaß das römische Konzil kein weiteres Mittel mehr, um seinen Willen durchzusetzen. Nichtsdestoweniger versuchte man es, auf der

¹) Theod. V, 9, 10—13.

²) Ebd. 14—17.

³) Ebd. 17.

⁴) Ebd. 18.

bisherigen Linie weiterzuarbeiten. Nur Maximus war wieder spurlos in der Versenkung verschwunden, aus der er sehr zur Unzeit aufgetaucht war¹. Aber um so schroffer lehnte man in der antiochenischen Frage jede Nachgiebigkeit ab. Man begnügte sich nicht damit, Flavian zu ignorieren, sondern erklärte auch seine Ordinatoren sowie deren weiteren Anhang für außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft stehend². Doch war der Starrsinn im Grunde nur ein Zeichen der Hilflosigkeit. Gewonnen war mit diesem Beschluß nicht das geringste, da der Orient einfach passiv blieb und nicht mehr reagierte, und den Bruch mit der gesamten griechischen Kirche wagte man doch nicht zum zweiten Male. Vielmehr legte das römische Konzil die bekennnismäßige Einmütigkeit mit dem Osten auch seinerseits durch dogmatische Kundgebungen an den Tag, die mit denen von Konstantinopel vollkommen übereinstimmten³.

Welche Rolle Ambrosius bei diesen Vorgängen gespielt hat, läßt sich nicht mit Gewißheit entscheiden. Als Acholios von Thessalonich ihn auf der Reise durch Italien besuchte, war er von Krankheit zurückgehalten, und dieser Umstand kann seine persönliche Anwesenheit auf dem Konzil überhaupt verhindert haben⁴. Vermutlich blieb er aber trotzdem der

¹) Später ist Ambrosius mit Nektarios sogar in unmittelbare amtliche Beziehungen getreten: Soz. VIII, 6, 5.

²) Soz. VII, 11, 3.

³) Man verdamnte den Apollinaris (Hier. adv. Ruf. II, 20) und übersandte wahrscheinlich das sirmische Trinitätsbekenntnis, den *τόμος*, in den Osten (Theod. V, 11). — Dam. ep. 7 »Quod uestra charitas« an die Orientalen (Theod. V, 10, 1—6), kann hier nicht angeführt werden, weil die Datierung zu ungewiß ist (vgl. Rade, S. 136; Rauschen, S. 140; Cavallera, Schisme p. 214 n. 1; Wittig, S. 154 ff.), würde aber das gleiche beweisen, freilich zugleich auch ein Ausdruck sein für die unverminderte hierarchische Prätension des römischen Bischofs, der es hier zum erstenmal wagt, seine griechischen Mitbischöfe als *οἱ πρώτοι* anzureden.

⁴) Die Adresse des Konstantinopeler Synodalschreibens Theod. V, 9, 1 läßt sich nicht, wie allgemein geschieht, als sicheres Zeugnis für seine Anwesenheit anführen. In Konstantinopel setzte man sie natürlich ohne weiteres voraus.

Führer einer Politik, die er selbst inaugurirt hatte. Trotz seiner pessimistischen Beurteilungen der Zeitläufe¹ gab er das Spiel noch nicht ganz verloren. Aber das folgende Jahr brachte die Wendung. Die plötzliche Ermordung Gratians (24. August 383) und die politischen Wirren, die sie nach sich zog, nötigten die mailändische Regierung zur engsten Anlehnung an das Ostreich², und gerade Ambrosius mußte es jetzt vermeiden, das Verhältnis durch ein Neuaufwirbeln des kirchlichen Streits zu trüben. Dieser Gesichtspunkt gilt erst recht für die spätere Zeit, als Ambrosius dem Theodosius auch persönlich als seinem Kaiser nahegetreten war. Vielleicht wirkte die Lehre, die Ambrosius aus seinem kirchenpolitischen Mißerfolg von 382 zog, aber noch weiter: ihm war jetzt die Selbständigkeit und Eigenart der griechischen Kirche überhaupt klar geworden, und er erkannte, daß sie sich schlechterdings nicht, wie er geträumt hatte, einfach von Mailand oder Rom aus beherrschen ließ. Jedenfalls hat er sich aller störenden Einmischungen in die östlichen Verhältnisse von nun an konsequent enthalten, mochte der Papst seine vergeblichen Anläufe gegen Flavian in Zukunft auch noch so oft wiederholen³. Ein Jahrzehnt später kam es in der antiochenischen Frage noch einmal zu konziliaren Verhandlungen, und da suchte Ambrosius — der Führer von Aquileja! — ganz offensichtlich hinter dem Bischof von Rom zurückzutreten. Er sah es voraus, daß der volle Sieg Flavians nicht mehr zu verhindern war, und behielt damit auch vollkommen Recht⁴.

Die Auseinandersetzung mit dem Osten war die letzte kirchenpolitische Aufgabe, die sich für das Abendland aus

¹) Ambr. ep. 15, 10 Clero Thessalonicensium.

²) Vgl. u. S. 164 ff. Daß die kirchenpolitische Spannung zwischen Gratian und Theodosius diesen zu einer Begünstigung des Usurpators Maximus veranlaßt und dadurch die Katastrophe Gratians wesentlich mit hervorgerufen habe, wie Seeck, *Untergang V*, 168 ff. meint, ist unbeweisbar.

³) S. Theod. V, 23, 4. 5. 8.

⁴) S. hierüber Anhang VI.

der Wirrnis der vorhergegangenen Zeit ergeben hatte. 382 war auch hierin wenigstens negativ eine Klärung erreicht. Die Kirchenpolitik des Ambrosius gewinnt von jetzt ab einen anderen Inhalt. Die Überfülle von Fragen und Problemen, die mit den religiösen und hierarchischen Gegensätzen innerhalb der Kirche selbst zusammenhängen, tritt zurück und macht einer ruhigeren Entwicklung Platz. Dafür treten aber von außen neue kirchenpolitische Schwierigkeiten an ihn heran. Die Politik, das Verhältnis zu den Kaisern und zum Staate, die schon früher bei seinem Handeln nicht außer acht bleiben konnte, gewinnt in den folgenden Jahren entscheidende Bedeutung. Ambrosius, der priesterliche Kultusminister, wird in deren Verlauf geradezu zum »Reichskanzler« des Westens; dann erscheint er als politischer Umstürzler und Revolutionär — und schließlich als der erhabene Schiedsrichter des Reiches, hoch über allen Fürsten und Gewalthabern dieser Welt.

Anhang V:

Die Chronologie der Ambrosiusbriefe „Quamlibet“, „Sanctum“ und „Fidei“ (ep. 12. 13. 14).

Zu S. 135.

Diese drei die Stellung zum Orient betreffenden Briefe sind verschiedenen Datierungsversuchen unterworfen worden, doch glaube ich, daß die Anordnung der Mauriner nach wie vor möglich und allein möglich bleibt: 1) ep. 12 »Quamlibet« ist gleichzeitig mit ep. 11 »Provisum« und ep. 10 »Benedictus« vom Konzil von Aquileja aus an Gratian gesandt worden, wie die Parallelen ep. 10, 11; 11, 1; 12, 3 beweisen. Bald darauf muß Maximus in Aquileja erschienen sein, aber erst nach dem Auseinandergehen des Konzils ist 2) ep. 13 »Sanctum« entstanden (s. Adresse); diese ist an Theodosius gerichtet (ep. 13, 8). Die Antwort des Theodosius ist verloren, die Erwiderung auf dieselbe ist aber 3) in ep. 14 »Fidei« erhalten (ep. 14, 4). Daß sich dieser Ansatz ohne allzugroße äußere und innere Schwierigkeiten durchführen läßt, hoffe ich oben gezeigt zu haben.

H. v. Schubert versucht eine andere Ordnung, die ihn jedoch selbst nur halb befriedigt¹. — Er setzt ep. 13 »Sanctum« und ep. 14 »Fidei« vor ep. 12 »Quamlibet« und vor das Konzil von Aquileja. Allein das Synodalschreiben des Konstantinopeler Konzils von 382 sagt ausdrücklich, daß die abendländischen Briefe nach dem Konzil von Aquileja verfaßt seien²; zum mindesten müssen sie also nach Abschluß des Konzils von 381 angelangt sein. Außerdem weiß schon ep. 13 »Sanctum«, 3 von der Ersatzwahl für Meletios und der Zustimmung des Nektarios, dessen Weihe allerfrühestens Anfang Juni stattgefunden haben kann³. Diese Nachricht mußte erst nach Italien gelangt sein, ehe »Sanctum« geschrieben wurde, und vollends »Fidei« setzt eine erneute Rückäußerung des Theodosius voraus. Für diesen dreifachen Schriftenwechsel ist der Zeitraum von Anfang Juni bis zum Konzil von Aquileja (3. Sept. 381) jedoch unbedingt zu kurz. Es bleibt also nur die Möglichkeit, »Sanctum« und »Fidei« nach das Konzil von Aquileja zu setzen.

Eine sehr willkürliche Konstruktion unternimmt Wittig⁴. Er ordnet die Schriftstücke folgendermaßen: 1. »Quamlibet«; 2. eine scharfe Ablehnung durch Theodosius; 3. »Fidei«; 4. eine Anfrage aus dem Orient, worin man eigentlich die (in »Fidei« beklagte) Aufhebung der Kirchengemeinschaft erblicke. 5. »Sanctum«; 6. als Antwort die Berufung des römischen Konzils von 382. Wittig nimmt also eine verlorene Urkunde an (4), auf die in den erhaltenen Quellen nirgends Bezug genommen wird. Aber auch sonst ergeben sich lauter Schwierigkeiten und Undenkbarkeiten. Zunächst konnte Theodosius schwerlich mit 2. auf »Quamlibet« antworten, da dieses Schreiben nicht an ihn, sondern — wenigstens zunächst — an Gratian gerichtet war⁵.

¹) Lehrb. S. 519.

²) Theod. V, 9, 9 S. 291: συνδεδραμήκειμεν γὰρ εἰς τὴν Κωνσταντινούπολιν ἐκ τῶν πέρουσι γραμμάτων τῶν παρὰ τῆς ὑμετέρας τιμωότητος μετὰ τὴν ἐν Ἀκυληῖᾳ σύνοδον πρὸς τὸν θεοφιλέστατον βασιλέα Θεοδοσίον ἐπισταλθέντων.

³) Rauschen, S. III f.; II2, Anm. I.

⁴) Friedenspolitik S. 190 f.

⁵) Rauschen, S. 105, Anm. 7.

Sodann wird die eigentliche Pointe von »Fidei« verdorben, wenn es sich um die Verteidigung des alexandrinischen, nicht des römischen Konzils handeln soll. Denn Ambrosius weist hier den Vorwurf zurück, als wenn in seiner Forderung eine Mißachtung der Orientalen gelegen habe¹. Die unbekannte »Anfrage aus dem Orient« (durch wen?) ist wunderlich genug, da nach dem Empfang von »Quamlibet« die Gründe des Gegensatzes eigentlich doch klargestellt waren. Völlig ausgeschlossen ist aber wieder, daß hierauf »Sanctum« die Antwort bilde, worauf keine Silbe im Text schließen läßt. Der zuversichtliche und entschiedene Ton, mit dem hier ein Konzil in Rom gefordert wird, ist nach der scharfen Ablehnung des alexandrinischen Konzils wirklich undenkbar. Außerdem geht aus der Schlußwendung² hervor, daß »Sanctum« durch einen Rat Gratians veranlaßt wurde, also nicht die Antwort auf eine Anfrage aus dem Orient sein kann.

Anhang VI:

Ambrosius und der Ausgang des antiochenischen Schismas.

Zu S. 152.

Wir schalten die Vorgänge, die sich um die Konzilien von Kapua und Neocaesarea gruppieren, an dieser Stelle ein, weil sie im späteren Leben des Ambrosius vereinzelt dastehen, zugleich aber bei einer ähnlichen Parteistellung und Situation wie 381/82 sein ganz verändertes Verhalten gegenüber der orientalischen Frage deutlich erkennen lassen.

388 war Paulinos gestorben, hatte sich jedoch noch vor seinem Tode einen Kleriker namens Euagrius selbst zum Nachfolger geweiht. Das Schisma dauerte also immer noch fort. Wiewohl die Weihe die kanonischen Vorschriften in der eklatantesten Weise verletzte und auch vom Abendland und Alexandria nicht voll in Schutz genommen werden konnte, kam es trotzdem noch zu keiner Versöhnung mit Flavian. 391³ wurde

¹) Ep. 14, 6—7.

²) Ep. 13, 8.

³) Rauschen, S. 340 Anm. 4.

daher eine neue Synode nach Kapua berufen, der sich die beiden antiochenischen Bischöfe stellen sollten. Aber wieder blieb der Hauptsünder, Flavian, einfach fern¹, und nur Eua-grios war erschienen. Augenscheinlich war die Berufung auch diesmal gegen den Willen des Theodosius erfolgt, und er war es, der das Verhalten Flavians stillschweigend deckte². Es liegt nahe, die Berufung durch Valentinian II. wieder auf Ambrosius zurückzuführen, obgleich der Kaiser damals in Gallien weilte. Jedenfalls nahm Ambrosius an dem Konzil teil³, aber er verlieh ihm zugleich den Charakter einer ausgesprochenen Friedens- und Versöhnungssynode (a. 391/92). Obgleich Flavian nicht erschienen war, sprach man sich auch nicht ohne weiteres für Euagrios aus und erklärte im übrigen die Gemeinschaft mit den anderen Bischöfen des Orients für wiederhergestellt.

Indessen, die Freude der Griechen über diesen Erfolg sollte doch nicht ganz rein sein. Die Entscheidung der antiochenischen Angelegenheit wurde nämlich einem Schiedsgericht übertragen, das aus einer Versammlung ägyptischer Bischöfe unter dem Vorsitz ihres Patriarchen Theophilos bestehen sollte. Wenn man sich dabei auf den Umstand berief, diese hätten sich noch für keinen Kandidaten entschieden, seien also neutral, so war das formal gesehen richtig; aber daß die Entscheidung nach all dem, was sich drei Jahrzehnte lang zwischen Alexandria und Antiochia zugetragen hatte, nicht gerade zu vollen Gunsten des Flavian ausfallen würde, lag auf der Hand⁴. Der Beschluß von Kapua ist ein letzter Versuch des Abendlandes, der alexandrinischen Partei doch noch einmal die Gewalt in die Hände zu spielen. Allein der Versuch mißlang. Flavian wandte sich sofort protestierend an Theodosius und verlangte statt des ägyptischen Schiedsgerichts

¹) Theod. V, 23, 2—3; Sokr. V, 15, 1; Soz. VIII, 3, 5.

²) Vgl. zu diesem Verhältnis Theod. V, 23, 4—11, dessen Darstellung im einzelnen chronologisch unklar und legendär ist.

³) Ep. 56, 4 Theophilo.

⁴) Ebd. 2.

ein allgemeines Konzil¹, bei dem er im Osten natürlich wieder die Mehrheit für sich haben mußte.

Zu diesem Zeitpunkt schrieb der über diese Wendung der Dinge begreiflicher Weise verstimmt Theophilos an Ambrosius einen Brief und fragte ihn darin um Rat, was er unternehmen sollte. Offenbar sah er also immer noch Ambrosius und nicht den Bischof von Rom als eigentlichen Leiter der abendländischen Aktionen an und hoffte hier die entscheidende Unterstützung zu finden. Die Antwort, die ihm Ambrosius erteilte², zeigt sich aber vielmehr bestrebt, den gereizten Ägypter für ein vorsichtiges und versöhnliches Vorgehen zu gewinnen. Freilich ergießt er sich gleichfalls in den bittersten Klagen über die beiden hadernden Bischöfe und ganz besonders über den Störenfried Flavian³. Nichtsdestoweniger ist sein Rat, Theophilos solle noch einmal den Versuch machen, diesen im Guten für das Schiedsgericht zu gewinnen. Weigere er sich abermals, so bestünde allerdings keine andere Möglichkeit, als das Verfahren zu eröffnen, aber, heißt es, doch nur so, daß nicht nur die Beschlüsse von Nicäa, sondern auch die von Kapua gewahrt blieben und der Friede mit den übrigen Orientalen dadurch nicht verletzt würde. Es dürfe nicht den Anschein haben, als wolle man erneut einreißen, was glücklich aufgebaut sei⁴. Wie das möglich sein sollte, sagt Ambrosius freilich nicht. Zum Schluß zieht er sich von der Angelegenheit überhaupt zurück und empfiehlt, vor allem nach dem Rat der römischen Kirche zu verfahren: was hier für gut befunden würde, werde auch seine freudige Zustimmung finden⁵.

¹) Ep. 56, 3 Theophilo.

²) Ep. 56 Theophilo Ml. XVI, 1220—1222; daß der Brief selbst noch als ein in Kapua von Ambrosius verfaßtes Synodalschreiben zu gelten hat (so Ballerini V, 297 sq.: Mamone, Didaskaleion N. S. II, 1 p. 441 sq.), ist nicht anzunehmen. Das Konzil liegt bei seiner Abfassung vielmehr schon um einige Zeit zurück (ep. 56, 2: obtulerat).

³) Ep. 56, 1. 3—5.

⁴) Ebd. 6.

⁵) Ebd. 7.

Anscheinend hat Theophilus nach dem Empfang dieses Bescheides den weiteren Kampf aufgegeben. Das orientalische Konzil trat im folgenden Jahr (393) auf syrischem Boden zusammen¹ und suchte ihn durch das Anerbieten des Vorsitzes zu versöhnen. Er lehnte es aber unter einem Vorwande resigniert ab, überhaupt zu erscheinen², und später hat er Flavian als rechtmäßigen Bischof anerkannt³.

Die orientalische Synode in Neocäsarea bestätigte Flavian, wie vorausszusehen war, in allen seinen Rechten bedingungslos. Es scheinen Verhandlungen nicht nur mit Theophilus, sondern auch mit Siricius vorangegangen zu sein, die im einzelnen allerdings nicht ganz durchsichtig sind. Jedenfalls entschloß sich der Papst nicht zu der gleichen Nachgiebigkeit wie der Patriarch von Alexandria⁴. Indessen hatte er noch

¹) Vgl. Brooks, *Journal of Theological Studies* III 1902, p. 433—436.

²) Brief des Severus von Antiochia (a. 512—519) an Jesaias: *The sixth book of Severus Patriarch of Antioch* (ed. Brooks, 1903) II Translations I, p. 223—224; ich benutze die Übersetzungen aus dem Syrischen von Brooks und Cavallera (Schisme p. 285, n. 1 und p. 286): »Theophilus, Bischof der großen Stadt Alexandria, wurde aufgefordert, die Versammlung zu leiten, aber er unterließ es, auf dem Konzil zu erscheinen, weil er mit der Zerstörung heidnischer Statuen und Tempel beschäftigt war«.

³) S. Cavallera, *Schisme* p. 287 sqq.

⁴) Merkwürdigerweise versucht Cavallera, *Schisme* p. 283, Siricius im Gegensatz zu Ambrosius eine besonders versöhnliche Haltung zuschreiben, und sieht im Brief des Ambrosius einen Versuch, dem Konzil von Kapua gegen den Willen des Siricius eine schroffere Interpretation zugunsten Alexandrias zu geben; Siricius habe vielmehr ein gemeinorientalisches Konzil gewünscht. Alles in dem Briefe spricht dagegen. Zunächst hatte schon Theophilus den Beschluß von Kapua nicht anders aufgefaßt als Ambrosius (ep. 56, 6). Wenn es bei Severus sodann aber weiter heißt, daß »es Siricius, damals Bischof von Rom, nach der Untersuchung von Kapua für gut hielt, die Sorge für eine genauere Untersuchung der Angelegenheit den Orientalen zu überlassen«, so könnte dieses späte Zeugnis an sich wohl zwischen dem ägyptischen Konzil, das geplant war, und dem orientalischen, das tatsächlich zustande kam, nicht mehr unterschieden haben. Aber in Wirklichkeit gibt Severus nur die Ansicht der Synode von Cäsarea selbst wieder, deren Synodalschreiben er mitteilt; über dieses s. gleich.

vor dem Abschluß des Konzils ein Schreiben erlassen, in dem er die von Euagrius gebrochenen Kanones ausdrücklich als wichtig bezeichnete, was nicht weiter erstaunlich ist, da man diesem ja schon in Kapua eine glatte Anerkennung verweigert hatte¹. Eine uneingeschränkte Anerkennung Flavians kann damit unmöglich gemeint gewesen sein, da diesem auch späterhin die römische Gemeinschaft versagt blieb. Diese Auslegung suchte jedoch das Konzil von Cäsarea dem päpstlichen Schreiben zu geben. Man sprach sich mit großer Anerkennung über den römischen Standpunkt aus, dem man restlos gefolgt sei; »und das um so lieber, als wir gleichfalls nach Recht und Billigkeit die Entscheidung gefällt hatten, daß wir nur einen einzigen Bischof von Antiochia kennen: den frommen Bischof Flavian«².

Allein so wenig wie 382 ließ man sich auch diesmal in Rom durch eine scheinbar naive und liebenswürdige Taktik die Zustimmung erpressen. Mit der größten Entschiedenheit verweigerte Siricius Flavian die Anerkennung, und noch volle fünf Jahre blieb die Gemeinschaft zwischen Rom und Anti-

¹) Vgl. Ep. 56, 5.

²) Synodalschreiben bei Severus a. a. O.: »Wir haben den Brief unserer ehrwürdigen Brüder an unseren ehrwürdigen Bruder Theophilos gelesen und den Brief, welchen die in Kapua versammelten Bischöfe an uns Orientalen gerichtet haben, ebenso auch den Brief des frommen Bischofs Siricius von Rom. Sie erklären in erster Linie, daß wir auf strenge Beobachtung des nicänischen Kanons zu achten hätten, der die Weihe eines Bischofs durch einen einzigen anderen Bischof verbietet. Der Brief des frommen Bischofs Siricius enthielt eine weitere Richtlinie für die Urteilsfällung, insofern hier gesagt war, daß Antiochia nur einen einzigen Bischof haben dürfte, nämlich den, der rechtlich und kanonisch gewählt sei in Übereinstimmung mit der Vorschrift von Nicaea — die ausdrücklich bestimmt, daß die Weihe durch einen einzigen Bischof unrechtmäßig ist und nicht anerkannt werden darf. Infolgedessen nahmen wir mit Freuden die treffenden Ausführungen des Bischofs Siricius über die Bedeutung des Kanons zur Kenntnis. Wir sind seinem Briefe gefolgt und haben den Beschluß gefaßt, diesem Standpunkt Geltung zu verschaffen — und das um so lieber, als wir gleichfalls nach Recht und Billigkeit die Entscheidung gefällt hatten, daß wir nur einen einzigen Bischof von Antiochia kennen: den frommen Bischof Flavian«.

ochia zerrissen. Erst 398 entschloß sich der Papst, die hoffnungslose Opposition aufzugeben und ließ sich durch einen gemeinsamen Schritt der drei orientalischen Patriarchen zum Frieden bestimmen ¹.

Damals war Ambrosius schon tot. Seit der vergeblichen Interpellation des Theophilos scheint er in keiner Weise mehr hervorgetreten zu sein. Der Verlauf der Ereignisse beweist, daß er für seine Person damit das beste Teil erwählt hatte. Vielleicht wäre man aber im Abendland schon 393 zu einem befriedigenderen Abschluß des Streites gekommen, wenn sich auch die römische Politik rascher zum Rückzug entschlossen hätte.

¹) Soz. VIII, 3, 3—5; Pall. dial. de uita Chrysost. c. 4 und c. 6; (Sókr. V, 15, 4—6; Theod. V, 23, 9—24, 1); vgl. Cavallera, Schisme p. 287 (note).

2. Teil.

Kirche und Staat 383–397.

1. Kapitel.

Der Reichskanzler Valentinians II. Erste Auseinandersetzung mit dem Heidentum.

Die Zeit Valentinians II., der wir uns jetzt zuwenden, ist eine Zeit fast unausgesetzter politischer Gefährdungen für den italienischen Reichsteil, und dadurch ist auch die kirchenpolitische Tätigkeit des Ambrosius weitgehend bestimmt. Es ist für ihn keine Periode neuer kirchlicher Erfolge, sondern hartnäckiger Verteidigung dessen, was in den vorhergegangenen Jahren gewonnen war. Die Behauptung des status quo ist scheinbar alles, was erreicht wird. Der eigentliche kirchenpolitische Fortschritt ist jedoch nicht auf dem Gebiet äußerlicher Ausbreitung und Privilegierung der Kirche zu suchen. In der Verteidigung des bisher Errungenen muß sich Ambrosius mit Staat und Kaiser selbst auseinandersetzen, und die grundsätzliche Herausarbeitung des staatlich-kirchlichen Verhältnisses im Sinne der Kirche ist das eigentliche, folgenschwere Ergebnis dieser Jahre. Die praktischen Konsequenzen der neuen Position werden größtenteils erst unter Theodosius gezogen.

Der Herrscher, mit dem es Ambrosius zunächst zu tun hatte, war noch ein Knabe. Auch sonst war niemand am Hofe vorhanden, der ihm moralisch gewachsen war und allenfalls die Spitze bieten konnte. Lange Zeit erscheint Ambrosius auch in politischer Hinsicht als eine führende Persönlichkeit in der Mailänder Regierung. Ohne diese Voraussetzungen

lassen sich seine hierarchischen Erfolge nicht völlig verstehen. Zwar ist sich Ambrosius der Spannung zwischen einem geistlichen Beruf und den Aufgaben der Politik wohl bewußt. Aber das hindert doch nicht, daß er als Politiker sein bischöfliches Ansehen und auch als Kirchenmann die politischen Verhältnisse in Rechnung stellt, um beide für einander zu verwerten. —

Anfang 383 war in Britannien ein Usurpator aufgestanden, der rasch Anhang fand, Quintus Aurelius Maximus. Er setzte nach Gallien über, und als Gratian ihm entgegenzog, brachte er fast dessen ganzes Heer zum Abfall. Nur mit wenigen Getreuen konnte der Kaiser entfliehen. Aber schon in Lyon erreichte ihn sein Schicksal, und er fiel durch die Hand eines Verräters.

Die Lage für seine Anhänger schien hoffnungslos. Während von Nordwesten Maximus rasch vorwärtsdrängte, verwüsteten im Nordosten von Italien die Alamannen das Land ¹. Der rechtmäßige Erbe, Gratians Halbbruder Valentinian II., war ein Kind von 12 Jahren. Seine Mutter Justina, unter deren Obhut er stand, war seit dem Tode ihres Mannes von allen Geschäften der Politik peinlich ferngehalten und daher auch schwerlich geeignet, die Situation aus eigener Kraft zu retten. Wenn in diesem Augenblick die legitime Herrschaft für einen Teil des Reiches behauptet wurde, so ist es das Verdienst der Großen, die dem Throne am nächsten gestanden hatten und entschlossen für ihren Kaiser und für sich selbst dem Feind gemeinsam entgegentraten. Unter ihnen ragen aber zwei Männer weit hervor: der heidnische Franke Bauto, der die militärische Obergewalt übernahm ², und ihm zur Seite der katholische Bischof Ambrosius, »dem auch die Leute von der höchsten Machtbefugnis ihre Ehrenbezeugungen erwiesen« ³. Es hat den Anschein, als habe er auf diplomatischem Gebiet

¹) Seeck, *Untergang V*, 167. 182.

²) Ambr. ep. 24,4 Valentiniano.

³) August. Confess. VI 3,3 Knöll p. 96: ... Ambrosium felicem quendam hominem secundum saeculum opinabar, quem sic tantae potestates honorarent. — Augustin kam 384 nach Mailand.

die Führung ebenso in die Hand genommen wie Bauto auf militärischem. Denn Ambrosius hatte Gratian in der letzten Zeit weitaus am nächsten gestanden, und es hieß, dieser habe noch in den letzten Tagen auf Ambrosius seine Hoffnungen gesetzt¹. Das gab ihm ein gewisses Recht, sich auch als Beschützer und Vormund des jüngeren Bruders zu fühlen, und er nahm sich seiner mit »väterlicher Liebe« an².

Es war Bauto noch rechtzeitig gelungen, die Alpenpässe zu besetzen³. Da der Winter schon hereinbrach, war Italien wenigstens vor dem ersten Ansturm des Usurpators gerettet. Aber alles kam darauf an, einen erträglichen Friedensabschluß zu erreichen, wozu die Aussichten denkbar schlecht waren. Ambrosius wagte es, diese Aufgabe persönlich zu übernehmen. Er berichtet, wie sich Justina selbst an ihn gewandt habe, den kleinen Valentinian an der Hand. Er schloß das Kind in seine Arme und erklärte sich zur Übernahme der Gesandtschaft bereit⁴. Justina übertrug sie ihm nicht aus persönlicher Neigung; hatte sie doch schon früher einen heftigen Zusammenstoß mit Ambrosius als Kirchenmann erlebt⁵. Aber niemand war da, der sich so wie er für die schwierige und auch nicht ganz ungefährliche Aufgabe zu eignen schien.

Daß Geistliche politische Missionen übernahmen, war damals noch etwas durchaus Ungewohntes⁶. Ambrosius rechtfertigt seine neue Rolle geschickt mit dem Hinweis auf die Hilflosigkeit des jungen, vaterlosen Kaisers: zu wessen Schutze sind die Bischöfe mehr verpflichtet, fragt er, als zu dem der Witwen und Waisen?⁷ Auch später spricht er nur ausnahmsweise von den politischen Leistungen dieser

¹) De obit. Ualent. 80.

²) Vgl. die späteren Äußerungen De obit. Ualent. 39. 80.

³) Ep. 24,7. 8 Valentiniano; Seeck, Untergang V, 507 f. zu 184,20.

⁴) De obit. Ualent. 28.

⁵) S. o. S. 55 f.

⁶) Nur die Goten senden im Jahr 378 einen »christiani ritus presbyter, ut ipsi appellant, missus a Fritigerno legatus«: Amm. Marc. XXXI, 12, 8 (Wulfila? Möller-v. Schubert, S. 485 f.; Zeiller, p. 454).

⁷) Ep. 24,5 Valentiniano.

Zeit¹. Er will nach außen hin als Geistlicher hinter den Politikern zurücktreten², und was er in der Öffentlichkeit tut, das soll stets so erscheinen, als wäre es nur von Amts wegen getan³. Die tatsächliche Bedeutung seiner politischen Aktionen wird dadurch natürlich nicht vermindert.

Auch vor Maximus erschien Ambrosius mehr wie ein Bittfleher denn als politischer Gesandter⁴. Aber der hochpolitische Charakter seiner Legation wurde von diesem sofort durchschaut. Maximus hoffte damals, den Rest des Westreiches ohne neuen Kampf an sich bringen zu können. Er gab sich darum in der Rolle eines besorgten Freundes, dem sich der junge Kaiser getrost vertrauen sollte. Valentinian sollte persönlich in Trier erscheinen, um hier alles weitere zu regeln. Aber mit gutem Grunde mißtraute Ambrosius dieser gefährlichen Einladung und lehnte sie diplomatisch ab. Maximus merkte, daß er in Ambrosius seinen ernstesten Gegner vor sich hatte: er hielt ihn gewaltsam in Trier zurück und suchte durch andere Gesandtschaften mehr zu erreichen. Aber auch Bauto ließ sich nicht täuschen⁵. Über dem allen ging aber so viel weitere Zeit verloren, daß man auch in Mailand wieder festen Boden unter die Füße bekam und energischer auftreten konnte. Der Zeitpunkt zu einer raschen Eroberung Italiens war verpaßt, und ein provisorischer Friedensschluß kam zustande. Nicht mit Unrecht fühlte sich Maximus durch die diplomatische Gewandtheit des Ambrosius überlistet⁶ und nur durch seine und seines Genossen Bauto Taktik um den vollen Erfolg gebracht⁷. —

Aber noch wichtiger war die politische Wendung, welche im folgenden Jahre ebenfalls durch Ambrosius veranlaßt

¹) So ep. 20,23 sorori; ep. 21,20 Valentiniano; De obit. Valent. 39 — jedesmal mit einer deutlichen, politischen Absicht!

²) Vgl. ep. 21,20 Valentiniano; De obit. Valent. 24.

³) Vgl. ep. 57,12 Eugenio: »causa officii mei«.

⁴) Ep. 24,3 Valentiniano Ml. XVI, 1080: (prima legatione) ut inferiori pacem petebam, nunc ut aequali.

⁵) Ebd. 7.

⁶) Ebd. 5. 7; vgl. ep. 20,23 sorori.

⁷) Ebd. 4.

wurde. Bei seiner Erhebung hatte Maximus das Gerücht aussprengen lassen, er handle im Einvernehmen mit Theodosius, seinem Verwandten, und hatte damit vielfach Glauben gefunden¹. Da sich Theodosius zunächst abwartend verhielt, scheint man auch in Mailand mißtrauisch geworden zu sein und wagte sich weder an Konstantinopel noch an Trier enger anzulehnen, sondern suchte zwischen beiden übermächtigen Nachbarn ängstlich eine Mittelstellung zu wahren². Auf die Dauer war dies für den kleinsten Reichsteil jedoch ein unhaltbarer Zustand, und so entschloß man sich im Sommer (?) 384 zu einer näheren Verständigung, aber nicht mit Maximus, sondern mit Theodosius. Dadurch war die politische Linie für die nächste Zeit festgelegt. Verloren die Mailänder Großen jetzt auch von der bisherigen Unabhängigkeit, so war damit gegenüber Maximus doch ein gewisses Maß von Sicherheit erreicht.

Wir haben keinen Grund, dessen Angabe zu mißtrauen, wenn er Ambrosius auch hierfür verantwortlich macht³. Im August 384 kam es in Verona (?) zu einer Zusammenkunft der beiden legitimen Kaiser⁴, die im Grunde wohl mehr eine Aussprache zwischen Theodosius und den führenden Beratern des mailändischen Hofes war; Ambrosius wird gewiß nicht gefehlt haben. Das Ergebnis der Verhandlungen war, daß Maximus als dritter Augustus formell anerkannt, aber zugleich auf

¹) Seeck, *Untergang V*, 168 f. und dazu S. 500 ff.; daß Maximus mit dieser Behauptung recht hatte, ist nicht zu beweisen und sehr unwahrscheinlich; vgl. Stein, S. 311 Anm. 2.

²) Seeck, *Untergang V*, 182.

³) Ep. 24, 11 Valentiniano Ml. XVI, 1082: sed ad me reuertar. audio te queri, quod se ad Theodosium imperatorem potius contulerint, qui sunt cum Valentiniano imperatore. — Labriolle, Ambroise p. 105 sieht hierin eine Anspielung auf Personen, die sich nach dem Tode Gratians zu Theodosius geflüchtet hätten. Doch ist davon nichts bekannt. Auch spricht das Präsens »sunt« gegen diese Deutung. Dagegen erhält der Satz im Hinblick auf die Zusammenkunft von Verona einen sehr verständlichen Sinn: Maximus beschwert sich über die durch Ambrosius veranlaßte Ostorientierung der mailändischen Regierung.

⁴) S. Seeck, *Untergang V*, 513 f. zu 197, 21; ebenso Stein, S. 312.

Britannien, Gallien und Spanien beschränkt wurde. Italien, Afrika und Illyrien blieben bei Valentinian. Der größte Gewinn der neuen Regelung wurde Theodosius zuteil. In allen wesentlichen Fragen übte er von nun an auch im italienischen Reichsteil einen starken Einfluß aus, und es scheint, daß er zeitweilig die Verwaltung Italiens sogar unmittelbar in seine Hand nahm¹. Den Anschluß der Mailänder Großen an ihn belohnte er mit Gnaden und Geschenken²; besonders nahe scheint ihm aber schon damals Ambrosius getreten zu sein. Dessen Teilnahme an der Regierung Valentinians³ bildete hinfort ein wichtiges Band zwischen den Höfen von Mailand und Konstantinopel. In dieser Zeit widmete Ambrosius ein Werk zur Verteidigung des »Propheten« David dem Kaiser Theodosius, ganz so wie er seine früheren Schriften Gratian dargebracht hatte, und ohne Zweifel wurde dieser Ausdruck seiner Verehrung für den Ostkaiser sehr beifällig aufgenommen⁴. Das Zusammengehen von Ambrosius und Theodosius spielt auch in dem sog. Viktoriastreit eine Rolle; erst auf dem Hintergrund der politischen Gesamtlage wird sein Verlauf in vollem Umfang verständlich.

Seitdem die kaiserliche Regierung dem Ideal der Staatskirche zustrebte, d. h. im Grunde seit Konstantin dem Großen,

¹) S. Ambr. ep. 17,12 Valentiniano; C. Th. XV, 9, 1 und die Relationen des Symmachus aus den Jahren 384 und 385; Rauschen, S. 171.

²) Ep. 24,11 Valentiniano.

³) Ep. 21,20 Valentiniano Ml. XVI, 1049: ego in consistorio nisi pro te stare non didici — scheint sogar eine zeitweilige Teilnahme an den Verhandlungen des Consistoriums zu bezeugen, wofern nicht wieder eine Anspielung auf die Gesandtschaften zu Maximus vorliegt (so die Mauriner).

⁴) S. Anhang VII. Auch sonst zeigt Ambrosius für die Person Davids eine besondere Vorliebe. In seinen Schriften begegnet dieser ungezählte Male. Die Tür der von ihm erbauten Kirche S. Ambrogio läßt Ambrosius mit in Holz geschnittenen Szenen aus dem Leben Davids schmücken (vgl. Ad. Goldschmidt, Kirchentür des hl. Ambrosius in Mailand, Straßburg 1902). Indessen hat er dabei immer nur das rein religiöse Vorbild des frommen Büßers, Sängers, »Propheten« usw. im Auge, niemals den theokratischen Herrscher im Sinne des Alten Testaments.

wirkte sich in ihrer Religionspolitik eine doppelte Tendenz aus. Zunächst galt es, innerhalb der herrschenden Kirche selbst die Ruhe und Einheit zu erhalten; dann aber setzte folgerichtiger Weise auch das Bestreben ein, die einheitliche Kirche mehr und mehr zur einzigen Religionsgemeinschaft des Reiches zu machen und das Heidentum zurückzudrängen und schließlich zu vernichten. Nach der Neugründung der Staatskirche im Jahre 381 trat auch diese Absicht sehr bald wieder hervor.

Schon im selben Jahr 381 führte Theodosius im Osten die ersten heftigen Stöße gegen den heidnischen Kultus und betrat damit eine Bahn, die er grundsätzlich nie wieder verlassen hat. Darauf hatte sich auch Gratian im Abendlande zu einigen heidenfeindlichen Maßnahmen entschlossen, die hinter dem Radikalismus des Ostreichs allerdings wie immer noch sehr zurückblieben. Er legte die Würde des heidnischen Pontifex Maximus nieder ¹, die bis dahin auch die christlichen Kaiser als Symbol ihrer Oberherrschaft und Fürsorge für alle Kulte des Reiches getragen hatten. Gleichzeitig mit Theodosius erließ er ein Apostatengesetz ² und ging dann auch gegen das römische Heidentum energischer vor: den Tempel- und Priesterschaften wurde die sonst gewährte staatliche Subvention entzogen und außerdem das Recht genommen, Erbschaften anzutreten, die in Gebäuden oder Grundstücken bestanden — eine Verordnung, mit der der heidnische Kultus, formal betrachtet, der christlichen Kirche zunächst nur gleich-

¹) Zos. IV, 36,5, dessen Bericht im einzelnen anekdotenhaft ist. Aus inneren Gründen hat man dessen Datierung auf das Jahr 382—83, wie mir scheint, doch als richtig anzunehmen und nicht, wie gewöhnlich (außer bei Richter, S. 553) geschieht, auf den Beginn der Regierung Valentinians II. zu verlegen. Vielleicht handelte es sich in Wirklichkeit gar nicht um eine Gesandtschaft aus Rom, die dem Kaiser den Mantel antrug, sondern es wurde in diesem Jahr bloß der »summus pontifex aus der kaiserlichen Titulatur gestrichen« (Eichmann, Adoptionen S. 291). Davon, daß mit diesem Schritt »die heidnischen Kulte endgültig als nicht mehr vorhanden erklärt« waren (Birt, S. 340), kann gar keine Rede sein.

²) C. Th. XVI, 7, 2 des Theodosius vom 20. Mai 383 = C. Th. XVI, 7, 3 des Gratian vom 21. Mai 383.

gestellt wurde¹. Es wurden aber auch bereits vermachte Liegenschaften beschlagnahmt. Schließlich ließ Gratian aus dem Sitzungssaal des Senates ein Standbild der Viktoria — oder doch jedenfalls ihren Altar² — entfernen, vermutlich mit Rücksicht auf die dort anwesenden christlichen Senatoren³. Seit den Tagen des Augustus hatte die Göttin hier ihren Platz gehabt und erschien wie ein Palladium der Stadt. Nur zur Zeit der schlimmsten Verfolgung war sie einmal von Konstantius entfernt worden (357), um bald genug unter Julian wieder zurückzukehren und seitdem ihren Platz ungestört zu behaupten⁴. Diese Maßnahme schien noch Schlimmeres anzukündigen. Es scheint in der Tat wahrscheinlich, daß ein allgemeines Kultusverbot geplant war. Aber schon im folgenden Jahr wurde Gratian ermordet, und damit fand auch seine kaum begonnene Bekämpfung des heidnischen Kultes ein jähes Ende.

Zweifellos hatte Ambrosius bei dem heidenfeindlichen Vorgehen der Regierung eine sehr wesentliche Rolle gespielt, obgleich wir seinen Einfluß im einzelnen nicht näher feststellen können. Jetzt, nach der Ermordung Gratians, mußte man froh sein, wenn es überhaupt gelang, die Ruhe und den Gehorsam im Lande aufrecht zu erhalten. Von allen aggressiven Maßnahmen gegen das Heidentum nahm die Regierung sofort Abstand. War doch Bauto selbst ein eifriger Heide. Aber auch Ambrosius war gewiß Staatsmann genug, um sich seiner Religionspolitik so weit ohne Widerrede anzuschließen und die neue Parole von der Glaubensfreiheit und bürgerlichen Gleichberechtigung der Religionen seinerseits durchaus aufzunehmen. Die obersten Stellen der Verwaltung wurden paritätisch besetzt⁵, und Ambrosius fiel es nicht schwer, mit den

¹) Hierzu vgl. C. Th. XVI, 2, 20; Ambr. ep. 18, 13. 16 Ualentiano; Hieron. ep. 52, 6; (später auch C. Th. XVI, 2, 27).

²) S. Puech, p. 192 n. 1.

³) Quellen hierzu: Symm. rel. 3; Ambr. ep. 17 und 18 Ualentiano; C. Th. XVI, 10, 20, 1.

⁴) Über die Geschichte der Viktoria s. Sievers, Studien S. 469 f.

⁵) Der Führer des heidnischen Kultuswesens in Rom (Macrob. Saturn. II, 14. 17) Vettius Agorius Praetextatus wurde 384 unter Ab-

heidnischen Persönlichkeiten des Hofes in ein persönlich sehr gutes Verhältnis zu kommen, wie es seiner freieren Haltung gegenüber einzelnen Heiden überhaupt entsprach¹. Bis 388 herrschte im Westreich — oder doch im Mittelreich Valentinians II. — wieder vollkommene Toleranz, wie zur Zeit Valentinians I.² —

Es ist also sehr verständlich, daß der Senat in Rom jetzt den Augenblick gekommen glaubte, um den unter Gratian erfahrenen Schaden wieder gut zu machen. Der heidnische Kultus war seiner ganzen Struktur nach nicht in der Lage, sich wie die christliche Kirche aus eigenen Mitteln zu erhalten. blieb es bei den Bestimmungen des Gratianschen Edikts, so drohte dem glänzenden Kultuswesen Roms früher oder

setzung eines christlichen Vorgängers zweiter Präfekt neben Probus, dem einstigen Gönner des Ambrosius: Seeck, *Untergang V*, 512 zu 195, 21. Symmachus selbst aber ernannte man zum *praefectus urbi*: ebd. 512 zu 195, 28.

¹) Hierüber s. Anhang VIII.

²) Ein wesentlich anderes Bild zeichnet Geffcken, weil er alle heidenfeindlichen Gesetze des Theodosius den drei Kaisern gemeinsam zuschreibt und somit auch im ganzen Reiche in Kraft treten läßt (S. 145 ff.). Allein die Bedeutung der Reichsgrenzen darf hier nicht außer acht gelassen werden. Formell gilt zwar jedes Edikt als Ausfluß des kaiserlichen Gesamtwillens und erscheint im Namen sämtlicher legitimer Herrscher, aber in Wirklichkeit wird es doch meist nur in dem Reichsteil in Kraft gesetzt, dessen Kaiser es erlassen hat. Für die religiöse Gesetzgebung gilt dies im besonderen Maße: Osten und Westen sind in dieser Hinsicht fast immer verschieden regiert worden, und zwar der Westen toleranter als der Osten. Unter Gratian und Theodosius liegen die Dinge nach ihrer technischen Seite nicht anders. »Die Regierung des Ostens und Westens bleibt getrennt, ja diese Trennung wird im Frieden schärfer durchgeführt« (Schiller II, 401). Wollen die Kaiser ein Gesetz gemeinsam erlassen, dann geschieht es durch eine doppelte Ausfertigung, wie beim Apostatengesetz C. Th. XVI, 7, 2 = XVI, 7, 3. Jedenfalls ist das radikale Opferverbot des Theodosius C. Th. XVI, 10, 7 (vom 21. Dez. 381) im Westen niemals verkündigt worden. Sonst wären Ausführungen, wie sie Ambr. ep. 18, 19 Valentiniano und ep. 18, 31 Valentiniano macht, undenkbar. Auch Symmachus sagt bei all seinen Deklamationen gegen die Intoleranz an keiner einzigen Stelle, daß das Opfern an und für sich im geringsten beschränkt worden sei.

später der Zusammenbruch. Die Aussetzung öffentlicher Gelder für den Gottesdienst war nach antiker Anschauung eine Selbstverständlichkeit, jetzt aber auch eine Notwendigkeit. Daher hatte der Senat schon 382 beim Bekanntwerden des Edikts eine Gesandtschaft an den Hof geschickt und um die Aufhebung der harten Bestimmungen nachgesucht. Allein damals hatte Ambrosius Gratian eine Gegenadresse der wenigen christlichen Senatoren überreichen können, die ihm Damasus von Rom vermittelt hatte, auf Grund deren er den Kaiser davon überzeugte, daß man auf einen gegnerischen Teilbeschluß der hohen Körperschaft keine Rücksicht zu nehmen brauche ¹. Die senatorische Abordnung wurde verhindert, den Kaiser überhaupt zu sprechen ², und mußte unverrichteter Dinge wieder heimkehren. — Jetzt, zwei Jahre später ³, unternahm der Senat einen neuen Vorstoß. Der Führer der ersten Delegation, Quintus Aurelius Symmachus, wurde zum zweitenmal mit seiner Vertretung beauftragt, der berühmteste Literat und Rhetor seiner Zeit, selbst ein Senator aus ältestem Adel und außerdem ein Verwandter des Ambrosius ⁴. Er war im Jahre 384 Stadtpräfekt, und in dieser Eigenschaft verfaßte er seine Bittschrift in der Form einer amtlichen Eingabe und sandte sie so nach Mailand ⁵.

Wir brauchen das berühmte Schriftstück und die Erwiderungen des Ambrosius nach ihrer ästhetischen und reli-

¹) Ambr. ep. 17,10 Valentiniano.

²) Symm. Rel. III,1 p. 280, 23.

³) Im Herbst 384, nach der Zusammenkunft von Verona (31. August 384), wie die Bezugnahme des Ambrosius auf Theodosius nahelegt, jedenfalls aber nicht während seiner ersten gallischen Gesandtschaftsreise (so Mamone, *Didaskalaion* N. S. II p. 17 sq.), da diese schon im Winter 383/84 stattgefunden hatte (Ambr. ep. 24,7 Valentiniano); auch ep. 18,20 Valentiniano würde dem widersprechen.

⁴) De excess. fratr. I, 32; Symm. ep. I, 63.

⁵) Symm. rel. III, ed. Seeck *MG. Auct. Ant.* VI, 1 p. 280, 19—283,36; *MI.* XVI 1007—1012. — Es handelte sich nicht um einen persönlichen Vortrag, wie Boissier, Förster, J. Nistler und auch Geffcken annehmen: vgl. Ambr. ep. 17, 13 *MI.* XVI, 1005. *detur mihi exemplum missae relationis.*

gionsgeschichtlichen Seite nicht noch einmal zu erörtern, was schon mehrfach geschehen ist¹, sondern würdigen beide nur im Zusammenhang der aktuellen kirchenpolitischen Auseinandersetzung. In seiner »Relatio« rechtfertigt Symmachus nicht nur seinen Ruf als glänzender Redner, sondern erweist sich zugleich als geschickter Diplomat, der seinen schwierigen Auftrag mit ebensoviel Gewandtheit und Würde wie Schwung und Pathos zu vertreten weiß. Natürlich war es ihm nicht erlaubt, die Kaiser unmittelbar zu kritisieren. So wälzte er alle Schuld an der früheren Verfügung auf die nicht näher bezeichneten gewissenlosen Ratgeber ab, die Gratian über den wahren Sachverhalt absichtlich im Dunkel gelassen hätten. Er behandelt das Tempeledikt wie ein halbes Versehen, das baldmöglichst wieder gut gemacht werden muß². Dabei beruft er sich natürlich auf das Vorbild Valentinians I. und der früheren Kaiser³. Ja, er beschwört mit patriotischem Feuer die ganze große nationale Vergangenheit: Rom muß der Kultus erhalten bleiben, unter dem es groß geworden ist; sein Glück ist an die Verehrung der väterlichen Götter gebunden, und auch ein christlicher Kaiser kann von der Aufrechterhaltung ihres Kultes nur Gewinn haben⁴. Dabei hält sich Symmachus geflissentlich bei der grausamen Entfernung des Viktoriabildes auf. Daran ließ sich das Gesagte eindrucksvoll belegen und mit schmerzlichen Klagen über die verletzte Toleranz begleiten, deren Forderungen vom Standpunkt des Neuplatonismus aus tiefsinnig begründet werden⁵. — Erst der zweite Teil geht auf den eigentlichen Hauptpunkt des Streites ein⁶: die materielle Schädigung der Tempel und die

¹) Vgl. die Darstellungen von Boissier, Schultze, Puech und namentlich Geffcken, Ausgang S. 147—152. Die neueste Untersuchung von G. Mamone, die auch sonst lediglich fremde Meinungen und z. T. längst widerlegte Irrtümer verbreitend wiederholt, ist ohne selbständiges Interesse.

²) Rel. III, 1 p. 280,23; 18, p. 283,22.

³) Rel. III, 3 p. 281,5; 4 p. 281,16; 6 p. 281,25; 19 p. 283,29.

⁴) Rel. III, 3—10, p. 281,5—282,15.

⁵) Rel. III, 8—10, p. 281,35—282,15.

⁶) Ich finde, daß in allen bisherigen Darstellungen die Bedeutung

Annullierung der staatlichen Stipendien — freilich auch hier unter willkürlicher Bevorzugung eines rhetorisch brauchbaren Beispiels (der Vestalinnen)¹. Symmachus findet den Mut, die staatliche Gewährung der Unterstützungsgelder als ein gutes Recht der Heiden zu bezeichnen: das Alter dieses Brauches habe ihn aus einer Gnade zum Gesetz gemacht². Zum Schluß droht er besonders wirksam mit den Anzeichen des göttlichen Zornes, die in der letztvergangenen Hungersnot zu erkennen seien³; zwischen den Zeilen verweist er sogar in der gleichen Absicht auf das schreckliche Ende Gratians⁴.

Alles in allem geht aus dieser Darlegung jedenfalls so viel

der Viktoria übermäßig in den Vordergrund gerückt wird. Aus nahe-
liegenden Gründen betont natürlich auch Ambrosius die Bedeutung
des »Götzenbildes«. In Wirklichkeit spielt sie aber nur eine unterge-
ordnete Rolle. Schon 382 handelte es sich bei der Petition des Senates
um die materielle Seite des Edikts (wenigstens folgert Ambr. ep. 17, 10
Valentino Ml. XVI, 1004 als Hauptsache aus dem Memorandum der
christlichen Senatoren gegen die Viktoria: unde constitit non senatum
aliquid de superstitionis impensis mandasse legatis), und bei den Wieder-
holungen des Streits in den späteren Jahren ist von der Viktoria über-
haupt nicht mehr die Rede. Um die Kultusgelder allein geht es sowohl
bei der zweiten Gesandtschaft an Valentinian (De obit. Val. 19) als
auch besonders unter Eugenius (ep. 57,6 Eugenio). Ambrosius
hätte es ganz gewiß nicht unterlassen, gegen die Viktoria zu polemi-
sieren, wenn sie damals restituiert worden wäre. Auch der leiden-
schaftliche Heide Zosimus berichtet Hist. IV, 59 wohl von der endgül-
tigen Sperrung der Gelder durch Theodosius mit ausschmückender
Ausführlichkeit, aber von der Viktoria und ihrem Altar scheint er über-
haupt keine Kenntnis zu haben. Wenn Prosper, De prom. et praed. III,
38, 11^a bei der Gesandtschaft an Theodosius (389?) die Viktoria wieder
allein in den Mittelpunkt stellt, so ist er dazu durch die Relatio und die
Briefe des Ambrosius verleitet worden. Ob die Viktoria wirklich unter
Stilicho noch einmal in die Kurie zurückgeführt worden ist, wie es
Geffcken, S. 181 für wahrscheinlich hält und Seeck, Untergang V, 298 ff.
als sicher hinstellt, muß zum mindesten fraglich bleiben. Die dies-
bezüglichen Anspielungen bei Claudian, De consul. Stil. III, praef. 19;
III, 202—216; De VI consul. Hon. 597—599; 653 sind zweideutig;
vgl. Arens, S. 13—15.

¹) Rel. III, 11—14, p. 282, 16—283, 1.

²) Rel. III, 18, p. 283, 20.

³) Rel. III, 14 sq., p. 283, 1.

⁴) Rel. III, 19, p. 283, 29.

mit Deutlichkeit hervor, daß dem Senat und den heidnischen Kreisen der Stadt Rom überaus viel an der Erfüllung des Gesuches gelegen war. Zudem war der rhetorische Eindruck der glänzenden Schrift so überwältigend, daß sich selbst Christen für ihre Annahme aussprachen ¹. Wiewohl die Summen, um die es sich handelte, nicht unbeträchtlich waren ², konnte man doch mit ziemlicher Sicherheit in der nächsten Sitzung des Konsistoriums auf die Erfüllung des Antrages rechnen.

In diesem Augenblick erfuhr Ambrosius von der Angelegenheit ³. Man hatte es unterlassen, ihn von dem Vorgefallenen ausdrücklich in Kenntnis zu setzen, wohl wissend, wie seine Antwort ausfallen mußte ⁴. Aber Ambrosius meldet sich auch ungefragt zum Wort und verfaßt augenblicklich ⁵ einen Brief an Valentinian ⁶, der recht deutlich zeigt, wie viel er als Bischof vor dem heidnischen Untertan voraus hatte. Während Symmachus die Form eines offiziellen Berichtes wählen muß, gerichtet an die Adresse aller drei Kaiser, kehrt sich Ambrosius sofort an Valentinian persönlich, und ohne vorsichtiger Umschweife zu benötigen, packt er ihn als sein

¹) Ambr. ep. 17,8; nach der rhetorischen Darstellung von De obit. Ual. 19 war das Konsistorium ohne Ausnahme für die Gewährung der heidnischen Forderungen.

²) Vgl. Rel. III, 12 p. 282,22, wo Symmachus der Neigung zu finanzpolitischen Sparmaßnahmen durch Streichung der Kultusgelder zu begegnen sucht, und namentlich Zos. IV, 59.

³) Ambr. ep. 17,10 Ualentiniano.

⁴) Ambrosius muß erst um ein Exemplar der Relatio bitten, um sie widerlegen zu können: ep. 17,13; 18,1 Ualentiniano. Daß dies »literarische Fiktion« sei (Geffcken, S. 296 Anm. 59; auch Richter, S. 592) erscheint mir nicht wahrscheinlich. Allerdings korrespondiert ep. 17 im Schluß mit der Relatio durch den Hinweis auf Valentinian I. und Gratian. Aber es lag in der Tat nichts näher als eine solche Bezugnahme, und nach der Lage der Dinge konnte sie auch Ambrosius auf der Gegenseite voraussetzen. Dagegen vermißt man jede Replik auf die Drohung mit der Hungersnot, die nicht schwer zu leisten war, und in ep. 18 auch ausgiebig nachgeholt wird.

⁵) Ep. 18,1 Ualentiniano.

⁶) Ep. 17 Ualentiniano Ml. XVI, 1002—1006.

Seelsorger unmittelbar am Gewissen. Es bleibt auch nicht bei bloßen Bitten und Worten, die für Symmachus schließlich doch die alleinige Zuflucht sind, sondern Ambrosius, der Bischof, hat Zwangsmittel in der Hand, die auch vor dem Kaiser nicht versagen — und dies mußte entscheidend werden.

Der Brief setzt wie eine Predigt sofort mit dem großen Hauptthema ein: »Alle Menschen, die unter römischer Gewalt stehen, dienen euch, ihr Herrscher und Imperatoren der Welt. Ihr selbst dient aber dem allmächtigen Gotte und dem heiligen Glauben«¹. Damit ist eigentlich alles gesagt, und das weitere ergibt sich von selbst. »Ich wundere mich, wie es einigen Leuten in den Sinn kommen konnte, Du seiest dazu verpflichtet, den heidnischen Göttern ihre Altäre zu erneuern«², wo Gott doch nicht sträfliche Laßheit, sondern Glaubenseifer und Frömmigkeit verlangt, zum allermindesten aber jede Zustimmung und Unterstützung des Götzendienstes untersagt. — Wie stets in solchen Fällen begnügt sich Ambrosius nicht einfach mit der religiösen Forderung, sondern sucht seinen Standpunkt auch formal-rechtlich durchzuführen und zu begründen. Er erinnert daher an die heidnische Intoleranz unter Julian, der man jetzt neue Mittel zur Verführung der Christen in die Hand geben wolle³, und klammert sich vor allem an die endgültige Rechtskraft des Gratianschen Edikts. Es würde sich im Fall einer Gewährung der heidnischen Forderungen seiner Meinung nach nicht um eine Restitution, sondern um eine neue Schenkung handeln⁴. — Mit größter Entschiedenheit wird das Konsistorium beiseite geschoben: die Heiden sind in religiösen Fragen nicht zuständig, weil sie Heiden sind⁵, die Christen aber, die sich ihnen angeschlossen haben, erweisen sich eben dadurch als schlechte Christen⁶. Mit einer

¹) Ep. 17, 1.

²) Ebd. 3.

³) Ebd. 4.

⁴) Ebd. 3. Dieser Gedanke tritt besonders scharf im Rückblick hervor, den Ambrosius ep. 57, 2 dem Kaiser Eugenius von den Verhandlungen gibt.

⁵) Ep. 17, 6—7.

⁶) Ep. 17, 8.

kühnen Wendung stellt Ambrosius fest, daß gerade er die Glaubensfreiheit zu verteidigen habe — nämlich die Glaubensfreiheit des Kaisers, den die Heiden zu einem religiösen Verbrechen nötigen wollen¹.

Ernster ist der folgende Gesichtspunkt. Auch die christlichen Senatoren würden durch eine Aufhebung des Gratianschen Edikts in einen unerträglichen Gewissenskonflikt gestellt werden: haben sie doch schon 382 »öffentlich und privatim« erklärt, nie wieder die Kurie betreten zu wollen, wenn die Viktoria und ihr Altar erneute Aufstellung fänden. Entsetzlicher Gedanke, daß die Asche vom Götzenopfer Antlitz und Atem der Gläubigen erfüllen soll! Eine neue Christenverfolgung scheint hereinzubrechen! Ambrosius schreckt auch vor mehr als gewagten Behauptungen nicht zurück. »Keine Rede davon, daß der Senat solche Forderungen gestellt hätte! Eine Handvoll Heiden usurpiert diese Bezeichnung«², und in Wirklichkeit besteht der größere Teil der Kurie schon aus Christen³. Daß diese Behauptung den Tatsachen notorisch nicht entsprach, mußte auch Ambrosius wissen⁴. Mit einer

¹) Ep. 17,7.

²) Ebd. 10.

³) Ebd. 9.

⁴) Die heidnische Majorität im Senat scheint mir mit Gibbon, p. 276, Richter, S. 601, Boissier II, 315 sq., Schiller II, 432, Förster, S. 33, Puech, p. 235, Seeck, Untergang V, 186, Geffcken S. 296 Anm. 39 gegen Schultze I, 225 ff., Rauschen, S. 119 Anm. 10, Labriolle, Ambroise p. 36 und bei Baudrillart II, 1093 und Krüger, Handbuch S. 145 unbestreitbar. Später hat sich Ambrosius in dieser Hinsicht selbst vorsichtiger ausgedrückt; vgl. De obit. Ual. 19 Ml. XVI, 1425: miserat . . . Roma legatos. . . et, quod est grauius, senatus nomine utebantur und ep. 57, 4 Eugenio Ml. XVI, 1226: . . . licet non totus senatus poposcerit. — Bei einer christlichen Mehrheit hätte Symmachus nicht im Namen des Senates reden dürfen (Rel. III, 1 p. 280, 22) und die Bitte hätte 389, 392 und 393 nicht genau so wieder vorgebracht werden können. Nach Augustin war der römische Adel damals in seiner großen Mehrheit heidnisch (Confess. VIII, 2, 3 Knöll p. 172 sq.: tota fere Romana nobilitas), und das Gedicht des Prudentius Contra Symmachum zeigt deutlich, daß erst 394 die heidnische Mehrheit des Senates gebrochen wurde; vgl. besonders Contr. Sym. I, 511 sq.: Tunc primum serio docilis sua saecula Roma erubuit etc. und I, 598—607. Die Streitfrage, ob

sehr gezwungenen Phrase geht er über die naheliegende Frage hinweg, warum die christliche Mehrheit einen solchen Beschluß des Senats dann eigentlich zustandekommen ließ ¹, um jetzt alle früheren Darlegungen in einer leidenschaftlichen Apokalypse zusammenzufassen:

»Ich wende mich an deinen Glauben, ich wende mich an dein Herz: Glaube nicht, einem derartigen Gesuch der Heiden willfahren zu müssen, versieh eine solche Antwort nicht mit dem Frevel einer Unterschrift. Zum mindesten berichte über die Angelegenheit vorher an deinen innig geliebten Verwandten, den Kaiser Theodosius, den du ja in fast allen größeren Angelegenheiten um Rat zu fragen pflegst. Es gibt nichts Wichtigeres als die Religion, es gibt nichts Höheres als den Glauben! Wenn es sich um eine bürgerliche Streitigkeit handeln würde, ließe man beide Parteien zu Worte kommen; es geht um eine Frage der Religion, so trete ich als Bischof (an dich) heran« ². Ambrosius verlangt, daß man ihm zwecks ausführlicher Widerlegung eine Abschrift der »Relatio« zukommen lasse, und deutet an, daß seine Erwiderung auch der beste Weg wäre, um Theodosius vom Vorgefallenen zu informieren. »Jedenfalls können wir Bischöfe es nicht gleichmütig dulden und unbeachtet lassen, wenn ein anders lautender Beschluß gefaßt wird. Du magst zur Kirche kommen — aber einen Priester wirst du dort nicht vorfinden; oder wenn du ihn vorfindest, dann, um dir zu widerstreiten« ³.

Ambrosius wußte, was er sich erlauben konnte, und erst jetzt, nach der offenen Drohung mit einer Exkommunikation, stürmt er mit allen Mitteln der Rhetorik auf das weiche Kindergemüt seines Kaisers ein: »Was willst du dann antworten?

die zweite Reise des Theodosius nach Rom, von der Prudentius spricht (vgl. besonders Contr. Sym. I, 410. 462), 394 wirklich stattgefunden habe, ist für uns hier gleichgültig. Es genügt, daß Prudentius, der sich damals wahrscheinlich selbst in Italien befand (Puech, p. 60 sqq.), diesen Zeitpunkt im Auge hat.

¹) Ep. 17, 11.

²) Ebd. 12 sq.

³) Ebd. 13.

Die Kirche verschmäht deine Geschenke, mit denen du auch die Götzen bedenkst! Christus stößt dich von sich — du willst zwei Herren dienen! Entschuldige dich nicht mit deiner Jugend — auch Kinder haben sich tapfer zu Christus bekannt, und für den Glauben gibt es kein Knabenalter¹. Und was willst du deinem Bruder, was deinem Vater erwidern?« Valentinian I. und Gratian werden von Ambrosius redend eingeführt und beklagen sich mit den schmerzlichsten Vorwürfen über die Treulosigkeit ihres Nachfolgers. Daß auch Valentinian I. die Kultusgelder zu bezahlen pflegte, muß hier allerdings mit Stillschweigen übergangen werden; jedenfalls, meint Ambrosius, hat er doch von der Anwesenheit der Viktoria nichts gewußt! »Ich bitte dich«, so schließt der Brief, »das zu tun, was du für dein künftiges Heil vor Gott selber als heilsam ansehen kannst«².

Anhebend von den feierlichen Sätzen des Glaubens ist der Brief so in temperamentvoller, immer wechselnder Beleuchtung der Sache von der Verteidigung und Mahnung zur offenen Drohung fortgeschritten und klingt jetzt aus mit der Beschwörung der verwandtschaftlichen Liebe und Pietät. Es ist verständlich, daß der Eindruck auf den dreizehnjährigen Valentinian II. überwältigend war; auf ihn war der Brief offenbar in erster Linie berechnet. Denn da das römische Staatsrecht formell keine Rechtsbeschränkung des minderjährigen Herrschers kannte, so gab dessen Entscheidung letzten Endes den Ausschlag. Später hat Ambrosius die entscheidende Konsistoriumssitzung sogar in der Weise dargestellt, als habe sich der Kaiser allein »wie ein Daniel« erhoben, in der Kraft des heiligen Geistes dem Urteil aller Anwesenden entgegen geworfen und ihre falschen Gründe widerlegt³. Aber es ist

¹) Ep. 17, 14—15; zu diesem letzten Gedanken vgl. auch De uirginitate 7, 40.

²) Ep. 17, 17.

³) De obit. Ual. 19. Es handelt sich bei dieser Darstellung um eine ideale Szene zur Verherrlichung des toten Kaisers, bei der es nicht einmal recht klar wird, ob die Ereignisse von 384 oder 392 gemeint sind; seines eigenen Anteils an der Entscheidung gedenkt Ambrosius hier überhaupt nicht.

doch nicht anzunehmen, daß eine so weittragende Entscheidung ohne vorherige Rücksprache mit Bauto oder Justina gefällt wurde, und ganz gewiß hatte der Brief von vornherein diese mit im Auge. Weit nüchterner und zuverlässiger klingt in dieser Hinsicht der Bericht, den Ambrosius neun Jahre später dem Kaiser Eugenius vom Verlauf der Sache gibt. Danach wurde sein Brief im Konsistorium unmittelbar verlesen, worauf ein Stimmungsumschwung erfolgt zu sein scheint. Von Bauto und dem *magister militum* Rumorid heißt es ausdrücklich, sie hätten sich zufrieden gegeben, obgleich beide von Jugend an eifrige Heiden waren. Dagegen ist von einem persönlichen Eingreifen Valentinians nicht mehr die Rede, wiewohl eine solche Darstellung der allgemeinen Tendenz des Briefes durchaus entsprochen hätte. Es wird nur gesagt, daß der Kaiser auf die Eingebung des Ambrosius hörte und sich demgemäß entschied ¹.

Diese Darstellung hat alle Wahrscheinlichkeit für sich. Man hätte sich mit der Gewährung der *Relatio* den römischen Adel gerne verpflichtet; aber einen allgemeinen Kulturkampf und einen Bruch mit der gesamten strengchristlichen Partei konnte man dafür nicht riskieren — und auch keinen Bruch mit Ambrosius. Dieser hatte mit seinem Brief den Kaiser für sich gewonnen und war offenbar zum Äußersten entschlossen. Nicht zu überhören war aber insbesondere auch der *Passus* über Theodosius, den er seinem Briefe einflocht. »Man gebe mir eine Abschrift der übersandten Eingabe, damit ich ausführlicher antworten kann, und so von allem unterrichtet, mag der väterliche Freund deiner Huld antworten!« ² Klang das nicht so, als wollte Ambrosius an den östlichen Kaiser nicht nur appellieren, sondern sich gegebenenfalls mit ihm auch unmittelbar verständigen? Theodosius' Stellung zum Heidentum war bekannt, und wie seine Antwort ausfallen würde, konnte nicht zweifelhaft sein. So zog es Bauto vor, seinem geistlichen Rivalen lieber freiwillig das Feld zu räumen, und

¹) Ep. 57, 3 Eugenio (Textverbesserungen nach Seeck, *Unter- gang V*, 511 f. zu 195, 14).

²) Ep. 17, 13.

die Bitte des Senates wurde zum zweitenmal abschlägig entschieden. — Später verfaßte Ambrosius wie zur Rechtfertigung der offiziellen Entscheidung noch die versprochene ausführlichere Widerlegung der Relatio¹⁾; diese war für weiteste Kreise berechnet und wurde außerdem ebenfalls im Konsistorium verlesen²⁾.

Sachlich läßt sich gegen seinen Standpunkt in der Tat nicht viel einwenden. Soweit die Viktoria in Frage kam, handelte es sich nur um eine billige Rücksichtnahme auf die christlichen Senatoren; hinsichtlich der Kultusgelder hatte eine christliche Regierung aber keine Veranlassung, eine schon früher sistierte Unterstützung zu erneuern, um damit das Heidentum zu begünstigen — zumal in einer Zeit, da die öffentlichen Mittel ohnehin nicht sehr reich gewesen sein dürften. Für das Heidentum bedeutete die Maßnahme der Regierung allerdings noch mehr. Staat und antike Religion bildeten eine Einheit, und wenn das Band zwischen beiden zerschnitten wurde, so war das nicht mehr Neutralität, sondern die Axt war dem alten Glauben schon an die Wurzel gelegt. Insofern hatte Ambrosius ganz recht, wenn er in seiner zweiten Schrift die rein rechtlichen Gesichtspunkte jetzt nicht mehr so stark wie anfangs betont: es handelt sich um eine grundsätzliche Entscheidung, bei der rein formale oder historische Überlegungen nicht zum Ziel führen können. In einer stolzen Gegenüberstellung hebt er dafür die tatsächlichen Leistungen der Kirche hervor, denen das Heidentum mit all seinen bisherigen Privilegien nichts Gleichwertiges zur Seite stellen kann. Er erinnert an den freiwilligen Andrang der gottgeweihten Jungfrauen und den Zulauf zum Priestertum, sowie vor allem an die Verdienste der kirchlichen Armenpflege und Wohltätigkeit. All das geschieht wie zur Zeit der Verfolgung immer noch ausschließlich aus den eigenen Mitteln der Kirche und beweist zur Genüge ihre Lebenskraft und ihr Lebensrecht³⁾. — Hatte sich

¹⁾ Ep. 18 Valentiniano Ml. XVI, 1013—1024.

²⁾ Ep. 57, 3 Eugenio; Ranke IV, 196 Anm. 2.

³⁾ Ep. 18, 11—16.

Symmachus auf die große Vergangenheit berufen, so proklamiert Ambrosius demgegenüber das Recht des Fortschritts und preist diesen in einem schwungvollen Exkurse als die eigentliche Natur und Geschichte bewegende Macht ¹. Auch Rom erlebt mit dem Christentum nicht einen Abstieg, sondern die Erfüllung seiner historischen Größe und zieht erst mit der Absage an den nutzlosen Aberglauben den endgültigen Trennungsstrich zwischen sich und den Barbaren ².

Über den polemischen Ausführungen im Stil früherer Apologetik treten in diesem Flugblatt die Gedanken der Gleichberechtigung und Glaubensfreiheit sehr zurück. Das ist kein Widerspruch zu dem ersten Briefe. Ambrosius hatte darin nicht sein eigentliches Ideal, sondern nur das Mindestmaß dessen verteidigt, was sich seiner Meinung nach von einem christlichen Herrscher erwarten ließ; will der Kaiser zugunsten der Kirche und zum Schaden des Heidentums ein übriges tun, so wird er dafür um so mehr Lob verdienen ³. Die Zukunft, die Ambrosius hier im Auge hat, war nicht mehr fern und er selbst sollte sie noch erleben.

Seine volle Bedeutung erhält der Sieg des Ambrosius aber erst durch die Art, wie er erreicht worden war. Die Macht des Kaisers hatte an der Macht des Bischofs eine Grenze gefunden; Ambrosius hatte mit der Exkommunikation gedroht — und war damit durchgedrungen. Der Gedanke, daß so etwas möglich sei, war an und für sich nicht schlechthin unerhört ⁴. Aber wo hatte man seine Durchführung in der herrschenden Kirche auch nur ernsthaft in Erwägung gezogen? Nur einige mutige Sonderlinge hatten es während der arianischen Kämpfe gewagt, ihrem Kaiser die Kirchengemeinschaft zu verweigern,

¹) Ep. 18, 23—29; vgl. Geffcken, S. 151.

²) Roma, von Symmachus als klagende Greisin eingeführt, erklärt sich in Wahrheit freudig bereit, den alten Aberglauben fahren zu lassen, ep. 18, 7: nullus pudor est ad meliora transire. hoc solum habebam commune cum barbaris, quia deum antea nesciebam.

³) Ep. 17, 2.

⁴) Vgl. Euseb. Hist. eccl. VI, 34 über die angebliche Kirchenbuße des Philippus Arabs.

und die Bestrafung war dem Versuche stets sofort gefolgt¹. Ambrosius behauptete jetzt mit seiner Drohung das Feld.

Aber noch in anderer Hinsicht tritt bei seinem Schritte ein Neues in Erscheinung. Durch Ambrosius wird das alte kirchliche Zuchtmittel des Bannes zum erstenmal planmäßig für einen Zweck in Anwendung gebracht, der zwar die Kirche kirchenpolitisch in hohem Maße angeht, mit dem Glauben und der Sittlichkeit der Christen aber nicht das geringste mehr zu tun hat. Wenn Ambrosius den Fall der staatlichen Kultstipendien zu einer persönlichen Gewissensfrage des Kaisers stempelt, so ist damit der wahre Charakter der Sache verfälscht². Ambrosius will zwischen dem Kaiser als Privatmann und als politischer Person nicht unterscheiden, und dadurch erreicht er sein kirchenpolitisches Ziel. Die synkretistisch überparteiliche Stellung des Herrschers ist mit seinen Ausführungen grundsätzlich erledigt³. Der Kaiser soll nicht mehr neutral, er soll Partei sein, und hinter ihm steht die Kirche, die es nicht mehr duldet, daß er jemals einen Schritt zurücktut.

Der bisherige tolerante Kurs der Regierung wurde durch den Viktoriastreit trotzdem zunächst nicht weiter berührt. Nach der politischen Lage der Dinge darf dies nicht wundernehmen. Es konnte der Regierung nur darauf ankommen, die christliche Kirche zufrieden zu stellen, keineswegs aber darüber hinaus die heidnischen Kreise vor den Kopf zu stoßen. Dies hatte auch Ambrosius nicht verlangt⁴. So wurde für das Jahr 385 der heidnische Präfekt des letzten Jahres zum Konsul designiert⁵, und auch den Symmachus ließ man sein Eintreten für das Heidentum in keiner Weise persönlich entgelten. Die Regierung blieb sichtlich bestrebt, nach beiden Seiten hin strengste Gerechtigkeit walten zu

¹) Vgl. das Verhalten des Vetrano von Tomi, Soz. VI, 21, 8—9 und die Schriften des Lucifer.

²) Vgl. dagegen Symm. Rel. III 3, p. 281, 5.

³) Vgl. namentlich ep. 18, 22 Valentiniano.

⁴) Vgl. seine Ausführungen ep. 17, 7 Valentiniano (auf Bauto gemünzt?).

⁵) J. Nistler, S. 470.

lassen. In Rom war der Schutz der Tempel vor öffentlicher Beraubung durch die Christen befohlen worden, und als Symmachus im Zusammenhang mit dieser Verordnung beschuldigt wurde, christliche Kleriker mißhandelt zu haben, erfuhr er sofort eine sehr scharfe Rüge; als sich aber — mit Hilfe des Papstes — seine Unschuld herausgestellt hatte, eine ebenso glänzende Rehabilitation¹. Eine politische Trübung des Verhältnisses zwischen Kaiser und Senat nach dem Jahr 384 ist daher gleichfalls durchaus nicht zu bemerken². Ausgeschlossen von dem allgemeinen Frieden blieben nur die Ketzer und Schismatiker; bitter beklagten sie sich darüber, daß man die wahren Katholiken nicht mehr dulde, während sich der heidnische Aberglaube noch ungestört breit machen könne³. — Es wäre ganz verkehrt, darin eine besondere Spitze gegen Ambrosius zu sehen. Er stand nach dem Siege über Symmachus glänzender da als je. An einem hierarchischen Triumphe über den Kaiser lag ihm nichts, sondern nur am tatsächlichen Erfolg. Daher war er klug genug, der Regierung jede Beschämung zu ersparen, und gab sich den Anschein, als hätte Valentinian schon vor seinem Eintreten selbständig gegen die *Relatio* entschieden⁴. Wenige Monate später⁵

¹) S. Symm. Rel. XXI, p. 295; C. Th. I, 6, 9 (C. Just. IX, 29, 2) vom 28. Dezember 384.

²) Im Jahre 385 brachte der Senat Valentinian II. sogar eine ungewöhnlich große Jubelgabe zu den Decennalien dar: Symm. rel. XIII; zur Datierung Rauschen, S. 203 Anm. 4. — Ich kann in der Entscheidung der Regierung unter diesen Umständen nicht einen schweren politischen Fehler sehen, wie es Geffcken tut (S. 146/47); zur ganzen Frage und besonders zur sogenannten »letzten kriegesischen Auflehnung des Heidentums« vgl. das letzte Kapitel dieses Teils.

³) Vgl. den luciferianischen Libellus precum, Coll. Avell. 2 § 121; auch § 84.

⁴) Ep. 18, 1. 2; vgl. De obit. Ual. 19.

⁵) Gegen Seeck, Untergang V, 515 zu 199, 31, der die Datierung Rauschens (S. 487: Winter 384/85) auf das Frühjahr 384 korrigiert, »weil man die Auslieferung der Leiche Gratians jedenfalls gefordert hat, sobald das Verhältnis mit dem Usurpator soweit geregelt war, daß man ein solches Ansinnen an ihn stellen konnte«. Allein abgesehen davon, daß es sehr fraglich ist, ob die Verhältnisse im Frühjahr wirk-

wurde ihm eine zweite Gesandtschaft zu Maximus übertragen und damit ein neuer Beweis persönlicher und politischer Anerkennung zuteil.

Diesmal sollte Ambrosius, nachdem die politischen Verhältnisse glücklich geklärt waren, die Auslieferung von Gratians Leichnam erwirken. Aber der erwartete Erfolg blieb aus. Zwar entwickelte er, wie sein Gesandtschaftsbericht zeigt ¹, wieder die größte Gewandtheit und Energie und wußte auch aus seiner bischöflichen Stellung geschickt Kapital zu schlagen ². Allein in Erinnerung an die erste Gesandtschaft wandte sich Maximus mit größter Heftigkeit gegen Ambrosius und lehnte jedes Entgegenkommen ab ³. Als Ambrosius es wagte, auch in den kirchlichen Händeln des Landes Partei zu ergreifen, und für eine menschlichere Behandlung des greisen Priscillianerbischofs Hyginus eintrat, wurde er aus Trier geradezu vertrieben ⁴. Er schied mit dem Eindruck, daß Maximus nur auf die Gelegenheit lauere, um einen neuen Krieg anzu-

lich schon so weit geklärt waren (vgl. Seecks eigene Darstellung, *Untergang V*, 197), muß die Gesandtschaft nach der Zusammenkunft von Verona (31. August 384) stattgefunden haben, wenn unsere Deutung von Ambr. ep. 24, 11 richtig ist (s. o. S. 165 Anm. 3). Läßt man den Viktoriastreit bald danach ausbrechen, so rückt der Termin der zweiten Gesandtschaft in der Tat, wie Rauschen annahm, gegen den Winter 384/85. Dieses ist aber auch deshalb wahrscheinlich, weil man einen Leichentransport schwerlich während der warmen Jahreszeit unternommen hätte.

¹) Ep. 24 Valentiniano Ml. XVI, 1079—1083.

²) Ep. 24, 2. Die Nachricht des Paulinus § 19, Ambrosius habe Maximus selbst exkommuniziert und für die Bluttat an Gratian Buße verlangt, ist zweifellos nicht zu halten (Förster, S. 282 Anm. 38). Auch Rauschen, S. 159 vermag seinen Rettungsversuch nur durch eine gewaltsame Verlegung auf die erste Gesandtschaftsreise zu stützen. In Wirklichkeit hat Paulinus seine Nachricht offenbar aus ep. 24, 12 Valentiniano herausgelesen, die er selbst als Quelle seiner Darstellung namhaft macht. Hier heißt es nämlich: *postea cum uideret (sc. Maximus) me abstinere ab episcopis, qui communicabant ei, uel qui aliquos — deuios licet a fide (die Priscillianisten) — ad necem petebant, commotus eis iussit me sine mora regredi.*

³) Ep. 24, 4—11.

⁴) Ep. 24, 12.

fachen, den er »unter dem Mantel des Friedens verborgen hielt«¹. Vielleicht hat auch die Verstimmung über dieses Mißlingen der Gesandtschaft für seinen Streit mit dem Hofe, der im folgenden Frühjahr ausbrach, den Boden mitbereitet.

Anhang VII:

Die Abfassungszeit der Schrift »Apologia prophetarum David«.

Zu S. 166.

Die Entstehung dieser Schrift fällt jedenfalls zwischen den Tod Gratians (25. August 383), auf den angespielt wird, und die Abfassung der »Expositio evangelii secundum Lucan«². Setzt man diese mit Wilbrand³ in das Jahr 387, so ergäbe sich als Spielraum die Zeit vom Herbst 383 bis 387. Es ist jedoch möglich, die Schrift mit ziemlicher Bestimmtheit noch näher auf den Anfang dieser Periode festzusetzen.

Kapitel 6,27 sagt Ambrosius im Hinblick auf Maximus: Es wäre gut gewesen, wenn man auch in der Gegenwart das Beispiel Davids befolgt und den Frieden des römischen Reiches im Auge behalten hätte, statt gewaltsam die Herrschaft an sich zu reißen. Die Ermordung eines Menschen (Gratian) hätte jetzt die furchtbarsten Kriegeleiden heraufbeschworen. »Wie schwer ist die Verwüstung, unter der wir eben noch zu leiden haben! Wie haben wir unter der Ermordung des Königs zu leiden, als wäre es der Untergang der ganzen Welt!«⁴ Diese letzten, präsentischen Sätze konnte Ambrosius m. E. nur bald nach dem Tode Gratians schreiben, als der äußere Friede zwar wieder hergestellt, aber die schweren Folgen des vorhergegangenen Krieges noch unmittelbar zu spüren waren. Sonst wären sie eine Beleidigung Valentinians II. gewesen (und auch des Theodosius, dem die Schrift gewidmet ist!).

¹) Ep. 24, 13. Oder sollte er diese Bemerkung erst später dem Brief hinzugefügt haben?

²) Vgl. dort III, 38.

³) Hist. Jahrb. 1921, S. 8 ff.

⁴) Apol. 6,27.

Schreibt doch schon ein Jahr später Symmachus rühmend in seiner Relatio über die erneute Rückkehr der guten Zeit ¹!

Das gleiche ergibt sich aus der Art, wie Ambrosius fortfährt. Die Folgen des Königsmords seien nicht ausgeblieben: »Deshalb kann der barbarische Feind eben noch über uns triumphieren und die Waffen, die er gegen sich selbst (d. h. als römischer Bundesgenosse) führen sollte, auf uns richten« ². Das ist eine Anspielung auf die Versuche des Maximus und des Bauto, Barbaren und barbarische Hilfsvölker einander auf den Hals zu hetzen. Bei der zweiten Gesandtschaftsreise, die Ambrosius Herbst oder Winter 385/86 unternahm, macht ihm Maximus darüber Vorwürfe ³, die Ambrosius aber sofort zurückgibt ⁴. Die Schrift des Ambrosius wird also von seiner zweiten Gesandtschaftsreise zeitlich nicht allzuweit entfernt sein ⁵. Damit kommen wir jedoch in die nächste Nähe der Zusammenkunft von Verona (31. August 384) und die auffallende Widmung an Theodosius wird verständlich. Wie die Werke an Gratian ist diese Schrift gleichfalls aus Predigten erwachsen ⁶, aber sie eignete sich ihrem Inhalt nach trotzdem sehr gut für einen Kaiser, wie es Theodosius war ⁷.

Eine Abfassung nach Ostern 385 oder im Jahre 386 ist auch deshalb unwahrscheinlich, weil Ambrosius in der Apologie an mehr als einer Stelle betont, daß der Herrscher rechtlich unverantwortlich und nur durch sein Gewissen vor Gott gebunden sei ⁸. Wären diese Sätze während oder nach dem Kampfe um die Basilika geschrieben, so hätte Ambrosius hier wahrscheinlich doch hinsichtlich der Kirchen und des priesterlichen Rechts in irgend einer Weise eine Einschränkung gemacht.

Die sog. »Apologia prophetae David altera« stammt, wie allgemein anerkannt ist, nicht von Ambrosius ⁹.

1) Rel. III, 1 p. 280, 20.

2) Apol. 6, 27.

3) Ep. 24,4 Valentiniano.

4) Ep. 24, 8.

5) Vgl. Rauschen, S. 186 Anm. 2.

6) Cap. 5,20 p. 311: ut hodie lectum est.

7) Vgl. Schenkl, praef. p. VI.

8) Apol. 4,15; 10,51; 16,77.

9) Schenkl, praef. VII sq., Bardenhewer III, S. 517.

Anhang VIII:

Die Stellung des Ambrosius zum Heidentum.

Zu S. 169.

Das Verhältnis des Ambrosius zu den Heiden ist nicht allein nach den polemischen Ausführungen zu beurteilen, mit denen er während seiner kirchenpolitischen Kämpfe von ihnen spricht, und die teilweise einen recht fanatischen und intoleranten Eindruck hervorrufen. Das praktische Verhalten des Bischofs spiegelt sich weit mehr in seinen erbaulichen Schriften und Predigten; diese geben aber ein wesentlich anderes Bild.

Allerdings ist Ambrosius ein Vertreter der alten strengen Disziplin und macht entschieden Front gegen alle Einmischung heidnischer Sitten und Vorstellungen in die Kirche und das Christentum. Mischehen mit Heiden sind ihm ein Greuel, der unter gar keinen Umständen geduldet werden darf¹. Auch die Gefahren eines bloßen Scheinchristentums sind ihm nicht fremd. Er findet, daß dieses schlimmer sei als offenes Heidentum oder Judentum². Bekannt ist auch seine Stellungnahme gegen die christlichen Gräbermale, weil sie »mit den abergläubischen Totenmalen der Heiden die größte Ähnlichkeit hätten«³. So scheint Ambrosius auch noch keine Bilder zu dulden, wenigstens keine Bilder Gottes oder Christi. Denn »die Heiden beten das Holz an, weil sie es für das Bild Gottes halten; das Bild Gottes aber ist unsichtbar«⁴. Selbst-

¹) Vgl. ep. 19, 2. 7 Uigilio; De Abrah. I, 9, 84. 86; Expos. Luc. VIII, 2; Enarr. in psalm. CXVIII, 20, 48. Das Gleiche gilt gegenüber den Häretikern: De Abrah. I, 9, 84.

²) Enarr. in psalm. CXVIII, 3, 22; 20, 48. 49.

³) Aug. Confess. VI, 2.

⁴) Expos. in psalm. CXVIII, 10, 25 sq. Ml. XV, 1410: . . . illum, ad cuius similitudinem factus est, honoremus in paupere . . . qui enim coronat imaginem imperatoris, utique illum honorat, cuius imaginem coronauit, et qui statuam contempserit imperatoris, utique cuius statuam conspuit fecisse uidetur iniuriam. gentiles lignum adorant, quia dei imaginem putant; sed inuisibilis dei imago; non in eo est, quod uidetur, sed in eo utique, quod non uidetur. uides ergo, quia inter multas Christi imagines ambulamus? — Enarr. in psalm. XLV, 24 Ml.

verständlich kehrt er sich ebenso gegen die verschiedenen Formen des astrologischen und sonstigen Aberglaubens als einen heidnischen Unfug¹.

Aber in seiner persönlichen Stellung zum einzelnen Heiden fühlt sich Ambrosius trotzdem durchaus frei. Nicht nur geistig schöpft er ungescheut aus den Quellen der Antike² — darüber brauchen uns die konventionellen Ausfälle gegen die Philosophen und ihre Weisheit nicht zu täuschen³ —, sondern auch persönlich und gesellschaftlich verknüpfen ihn zahlreiche Bande mit der heidnischen Welt, die er keineswegs zerreißt. Ihre Pflege ist für ihn zunächst einfach selbstverständliche Tradition seines Standes. Der Briefwechsel mit Symmachus⁴ zeigt Ambrosius immer noch als Glied des stadtrömischen Adels, und in der Hofgesellschaft von Mailand bilden sich neue Beziehungen, die gleichfalls nicht auf Glaubensgenossen beschränkt bleiben. Ambrosius findet sich ungescheut bei Gastmählern ein, an denen auch Heiden teilnehmen⁵, ja er verteidigt diese Freiheit im Umgang gegen rigoristische Angriffe ausdrücklich und rechtfertigt sie mit

XIV, 1199 sq.: *Erat sublimis dominus in excelsis, id est, in angelis et archangelis, in patriarchis et prophetis, qui de illo sublimia sentiebant nec eum terrenis imaginibus et simulacris scrupeis conferebant*; *Serm. contra Aux.* 32 *MI.* XVI, 1059 sq.: *sed in ecclesia unam imaginem noui, hoc est, imaginem dei inuisibilis, de qua dixit deus: »faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram«, illam imaginem, de qua scriptum est, quia Christus »splendor gloriae et imago substantiae eius«.* Die Gedanken sind traditionell. — Doch kennt Ambrosius schon eine Verehrung des Kreuzes: *De obit. Theod.* 46 sqq.

¹) *Ep.* 23, 3—4 *Episcopis per Aemiliam constitutis*; *Exam.* III, 6, 27; IV 1, 1; 4, 13; 8, 33; 9, 34; *Enarr. in psalm.* I, 22; vgl. auch die ergötzliche Geschichte vom renommistischen Gespensterseher *Geron-tios*, *Soz.* VIII, 6, 2—8.

²) Vgl. die Spezialuntersuchungen von Ihm, Schermann, Rozynski, Ramatschi und Wilbrand, und vor allem die Schrift des Ambrosius *De officiis ministrorum* selbst in ihrem Verhältnis zu Cicero.

³) Über Ambrosius' Stellung zur Philosophie vgl. Wilbrand, Ambrosius und Plato. Die ambrosianische Schrift »*De sacramento regenerationis siue de philosophia*« ist leider verloren.

⁴) *Symm. ep.* III, 30—37, dazu Seeck, *praef. p.* CXXVIII sq.

⁵) *Paul.* 30.

dem Vorbild Christi, der sich ebenfalls nicht an die Gesunden wandte, sondern an die Kranken¹. Aber sie entspringt bei ihm auch ganz unmittelbar aus der Achtung vor der Persönlichkeit des Heiden². Der Heide kann durch seinen Eifer³ und seine Tugend Christen zum Vorbild dienen, so daß der Verkehr mit ihm auch unter diesem Gesichtspunkt nur zu begrüßen ist⁴. So erscheint die Nachricht, daß bei der Bestattung des Ambrosius auch zahlreiche Heiden seinem Sarge gefolgt seien, nicht überraschend⁵.

Daß Ambrosius nach alle dem ein grundsätzlicher Verfechter der Gewissensfreiheit gewesen ist, braucht kaum mehr bewiesen zu werden. Die Mittel zur Bekehrung sind ihm Lehre und Predigt, für die er ausführliche, für Heiden und Juden differenzierte Anweisungen gibt⁶, vor allem aber der unmittelbare Eindruck der höheren christlichen Sittlichkeit⁷. Ambrosius hat die Zeiten der Glaubenskämpfe noch zu stark miterlebt, um nicht zu wissen, daß die Diener Christi »nicht durch Ruten und Schreckmittel, sondern durch Liebe das Volk gewinnen und das Schwert in der Scheide halten sollen«⁸. Denn es kommt nicht auf den äußeren Erfolg an, sondern auf die innere Überwindung des Gegners⁹. Für die großen missionarischen Erfolge, die er als Bischof mit diesen Grundsätzen errang, ist Augustin das berühmteste Beispiel. Nach dem Tode des Ambrosius scheint die Macht des Heidentums in Mailand überhaupt gebrochen gewesen zu sein¹⁰. Freilich sind diese Erfolge auch nicht ohne den hinzukommenden äußeren Druck des Staates zu verstehen, den Ambrosius als Geistlicher durchaus nicht mißbilligt, sondern herbeigewünscht hat¹¹.

¹) Exam. III, 13, 55; Expos. Luc. V, 18.

²) Ep. 57, 2 Eugenio (über den Viktoriastreit).

³) Ep. 17, 6 Ualentiniانو.

⁴) Exam. III, 13, 55.

⁵) Paul. 48. Daß auch Juden teilnahmen, meldet nur eine spätere Textvariante: Krabinger p. 252.

⁶) Expos. Luc. VI, 104.

⁷) Ebd. 134.

⁸) Ebd. 36.

⁹) De fide II, 11, 89.

¹⁰) S. Schultze, II, 187.

¹¹) Vgl. hierzu unten S. 276 ff.

2. Kapitel.

Der Kirchenstreit von 385—86: Kronrecht und Kirchenrecht.

Die Einführung der nicänischen Staatskirche durch Gratian und Theodosius hatte wohl über ihre Stellung gegenüber allen Ketzern und Schismatikern grundsätzlich Klarheit geschaffen, aber das Verhältnis zur politischen Gewalt selbst blieb nur halb geklärt. Die Kirche behauptete, in ihre alten Rechte wieder eingesetzt zu sein, und das »Konzil« von Aquileja verlieh der neuen Ordnung der Dinge noch eine formelle Bestätigung. Andererseits waren aber die entscheidenden Edikte Gratians so rein aus dem Recht der kaiserlichen Allgewalt geflossen wie ihrerzeit die Zwangsmaßnahmen des Konstantius. Dieser Charakter trat nur deshalb nicht so kraß in Erscheinung, weil der Kaiser im wesentlichen den schon bestehenden Zustand sanktionierte und der bischöflichen Mehrheit folgte. Wo aber die Grenzen seiner Zuständigkeit letzten Endes zu suchen seien, blieb unerörtert.

Die Nicäner hatten es, seitdem sie unter Valentinian I. wieder langsam zur Herrschaft gekommen waren, selbst unterlassen, hier eine eindeutige Situation zu schaffen — teils weil eine allzu entschiedene Wiederholung der freikirchlichen Äußerungen von ehemals¹⁾ den kaum gewonnenen Frieden mit dem Staat aufs neue bedroht hätte, teils aber auch, weil man jetzt seinerseits die Gunst der Regierung gegen innerkirchliche Gegner zu nutzen hoffte. Man sagte nicht mehr ausdrücklich, daß die Priester in ihrem geistlichen Amt für die staatliche Gewalt schlechterdings unantastbar seien und daß der Kaiser selbst ihrem Glauben zu gehorchen hätte. Dagegen betonte man, daß ein Herrscher niemand als Gott verantwortlich²⁾, ja selbst das Abbild Gottes wäre³⁾, und daß sich die Kirche im Staat, nicht aber der Staat in der Kirche

¹⁾ S. o. S. 6 f.

²⁾ Optat. De schism. Don. III, 3; vgl. auch Ambrosius in der Apol. Dau. I., o. S. 185, Anm. 8.

³⁾ Ambrosiaster, Quäst. 35.

befände¹. Und man duldet es auch, daß der Kaiser nach wie vor in kirchlichen Fragen die oberste Appellationsinstanz blieb², mochte diese Ordnung dem Ideal klerikaler Unabhängigkeit im Grunde auch noch so sehr widersprechen.

Auch der junge Ambrosius hat sich in diese Lage zunächst stillschweigend gefunden, ohne sie zu billigen, aber auch ohne gegen sie offiziell zu protestieren. Es ist für seine Stellung in den ersten Jahren seines Bischofsamtes bezeichnend, daß er den Palladius zwar gerade wegen seiner Berufung auf hochgestellte Laien verdammt, aber in seinem Bericht an den Kaiser darauf mit keinem Worte zu sprechen kommt³. Im gleichen Geiste läßt er sich später eine Basilika beschlagnahmen, um den Kaiser, sobald sie zurückgegeben ist, um so lauter für diese fromme Tat zu preisen⁴; und mit Gratian redet Ambrosius über dogmatisch-theologische Fragen in einem Tone, daß es zum mindesten diesem so scheinen konnte, als sei ihm auch hierin ein autoritatives Urteil zugestanden⁵.

Aber das letzte Wort war damit nicht gesprochen. Schon der Viktoriastreit zeigte ein erstes Wetterleuchten des drohenden Konfliktes zwischen Kirche und Krone. Im Jahr darauf kommt es zum Zusammenstoß und zwar an dem Punkte, an dem die Kirche von jeher am empfindlichsten gewesen war: in der Frage der Ketzerei und der Rechtsstellung, die man ihr einräumte. Im großen Kirchenstreit von 385/86 fühlt sich Ambrosius endlich stark genug, auf jedes taktische Nachgeben und politische Entgegenkommen, wie er es bis dahin geübt hatte, zu verzichten, und so, als ein grundsätzlicher Kampf um die Rechtsstellung der Kirche und des Kaisers, gewinnt der Streit seine bleibende Bedeutung. Für die folgenden Ereignisse ist Ambrosius selbst unsere wesentlichste, zwar keineswegs unparteiische, aber im rein Tatsächlichen doch durchaus zuverlässige Quelle⁶. —

¹) Optat. De schism. Don. III, 3.

²) Vgl. das römische Synodalschreiben »Et hoc gloriae uestrae« an Gratian und Valentinian II. (378).

³) S. o. S. 75; 78.

⁴) S. o. S. 57; 60f.

⁵) De fide I, prolog. 1; ep. 1, 7 Valentiniano; De spir. s. I, 1, 19.

⁶) Ambrosius: ep. 20 sorori Ml. XVI, 1036—1045; ep. 21 Ualen-

Darin stimmen alle Berichte überein, daß für den Ausbruch und Verlauf des Kampfes der persönliche Charakter der Kaiserinmutter Justina die Hauptrolle spielt. Sie ist die Triebfeder der gegen Ambrosius gerichteten »Verfolgungen«. Schon früher, während ihres Aufenthaltes in Sirmium, haben wir sie als eifrige Anhängerin der illyrischen Ketzerei und als persönliche Gegnerin des Ambrosius kennen gelernt¹. Die Ermordung Gratians hatte dann ihren unmündigen Sohn Valentinian II. zur Herrschaft gebracht, und damit auch sie wider Erwarten an den Sitz der Regierung zurückgeführt. Wie weit Justina in die eigentlich politischen Fragen neben Bauto und Ambrosius eingegriffen hat, läßt sich nicht ausmachen. Jedenfalls war sie nicht gewillt, auf ihre schon früher

tiniano Ml. XVI, 1045—1049; ep. 22 sorori Ml. XVI, 1062—1069; Sermo contra Auxentium Ml. XVI, 1049—1062. Sonstige Quellen: Augustin, Confess. IX, 7, 15—19 ed. Knöll p. 208 sq.; Paulinus, Vit. Ambr. 12—15 ed. Krabinger p. 6—8; Ruf. XI, 15—16. Ferner Sokr. V, 4—10; Soz. VII, 13, 2—10; Theod. V, 13. — Zur Datierung sämtlicher Ereignisse vgl. Rauschen, S. 212—214, 242—245; 488—490. Seeck hat (Untergang V, 202—207; Regesten S. 270) die Ereignisse von 385 und 386 zu Unrecht wieder zusammengeworfen. Auch Stein, S. 313 Anm. 5 datiert die ep. 21 und den Sermo vor ep. 20. Dies braucht aber aus der Nichtidentität der in ep. 20 und Serm. 29 sq. geschilderten Vorgänge durchaus nicht gefolgert zu werden, und mit einem in chronologischen Dingen stets so verworrenen Gewährsmann wie Paulinus läßt sich hier auch keine Klarheit gewinnen. Die Umstellung würde den inneren Zusammenhang der Ereignisse zerreißen, und wir kämen dadurch jetzt sogar auf mindestens drei getrennte Kampfperioden zwischen Ambrosius und dem Hof: 1) Serm. 29 sq.; 2) davon getrennt (Serm. 29: superiore anno!) die Ereignisse des übrigen Sermo und ep. 21; 3) ep. 20, die wiederum erheblich später fallen müßte, da hier weder das Religionsgespräch, noch die heidenfeindlichen Gesetze, noch Auxentius-Merkurinus, noch das Konzil in irgend einer Weise erwähnt werden.

¹) S. o. S. 50f. Dieses aktive Hervortreten gegen Ambrosius in Sirmium hat Seeck übersehen, wenn er in Pauly-Wissowa RE² X, 2 Sp. 1338 ein Hervortreten arianischer Neigungen vor 385 in Abrede stellt. Im übrigen gehen die Quellen darüber auseinander, wann ihre Ketzerei zum Vorschein gekommen sei: während Sulp. Sev. Dial. II, 5; Ruf. XI, 15; Philost. X, 7 (Phot.) Justina schematisch als Arianerin zeichnen, meint Theod. V, 13, 1, sie hätte zu Lebzeiten Valentinians I. ihren Arianismus verborgen gehalten; der gleichen Meinung scheint Sokr. V, 11, 4.

betätigten kirchlichen Sonderinteressen zu verzichten. Nur die erste kritische Zeit, bis die Herrschaft Valentinians gegen Maximus gesichert war, scheint sie sich in dieser Hinsicht zurückgehalten zu haben. Auf die Dauer war sie zu sehr Frau, um nicht mit ihren religiösen Idealen hervorzutreten und den Versuch zu machen, auch die Politik in deren Dienst zu stellen. Die Macht, die sie als energische Mutter über ihren halbwüchsigen Sohn ausübte, bildete dazu die Voraussetzung, und ein geschickt gewählter Zeitpunkt, da Ambrosius noch auf einer Gesandtschaftsreise in Gallien weilte, bzw. eben erst mit einem Mißerfolg zurückgekehrt war, sollte ihren konfessionellen Forderungen günstig sein. Für das erste waren diese — das muß unbedingt zugegeben werden — für eine Kaiserin wirklich bescheiden genug.

Im März ¹ 385 trat Valentinian II., den sie vorgeschoben hatte, mit dem Wunsche hervor, eine eigene Kapelle eingeräumt zu erhalten ², in der der Gottesdienst im Sinne des Hofes begangen werden sollte, dem der nicänische Standpunkt des Ambrosius offenbar nicht mehr entsprach. Wir wissen nicht, wie die Forderung des näheren motiviert wurde. Da alle Kirchen der Stadt seit dem Frühjahr 381 Ambrosius übergeben waren, so mußte man ihm erst eine wieder abverlangen. Aber nach den bisher herrschenden Begriffen konnte eine solche Maßnahme keine besondere Schwierigkeit mit sich bringen. Auch nahm der Kaiser nur ein kleineres und älteres Bauwerk für sich in Anspruch, die sog. »Torbasilika« (basilica Portiana). Da diese außerhalb des eigentlichen städtischen Mauerringes lag, wurde auch die offizielle Stellung der herrschenden nicänischen Kirche damit nicht allzu schroff verletzt ³. Mailand war schon damals eine kirchenreiche Stadt, und wenn Ambrosius die Torbasilika abtrat, so behielt er immer noch etwa 7 (bzw. mit Nebenkapellen 9) andere Kirchen in seinem Gebrauch ⁴. Im Konsistorium stieß der

¹) So schätzungsweise nach ep. 20, 1. 19. ²) Ep. 20, 19.

³) Ep. 20, 1 (nach Savio, -Diss. VIII § 5 handelt es sich um St. Viktor ad corpus); vgl. Socr. V, 20, 6.

⁴) So wenigstens Savio, Diss. VIII, § 5 sq.

Antrag natürlich auf keinen Widerspruch, und Ambrosius wurde zum Schloß entboten, um den Befehl zur Übergabe zu empfangen.

Es scheint, daß die Absichten der Regierung schon vorher bekannt geworden waren. Ambrosius war nicht gesonnen, ihnen zu entsprechen und wird es nicht versäumt haben, seine Gemeinde von der drohenden Gefahr in Kenntnis zu setzen. Kaum verbreitete sich die Nachricht, er habe sich zum Kaiser begeben, so rottete sich das rechtgläubige Volk zusammen und drängte ihm nach. Die Wache, die an den Toren des Palastes entgegenrückte, vermochte es nicht zurückzuhalten, denn alle zeigten sich, wie Ambrosius sagt, bereit, für den reinen Glauben zu sterben. Im Konsistorium war bis dahin ergebnislos verhandelt worden, da es Ambrosius »mit der Standhaftigkeit eines Bischofs« abgelehnt hatte, dem ihm gestellten Ansinnen zu willfahren. Jetzt rief der plötzliche Tumult die größte Bestürzung hervor, die Forderungen der Regierung wurden zurückgezogen, und man bat Ambrosius, hinauszugehen und die tobende Menge zu beruhigen. Dies gelang ohne Schwierigkeit, und damit schien die Angelegenheit vorderhand erledigt¹.

Schon dies war der größte Triumph, den jemals ein christlicher Priester über den Kaiser davongetragen hatte. Man versteht es, daß weder Justina noch die Regierung gewillt waren, sich in solcher Weise aus dem Felde schlagen zu lassen. Auch 355 während des Konzils von Mailand war es zu Volkstumulten gekommen, und doch hatte sich Konstantius dadurch nicht abschrecken lassen, seine viel weitergehenden Pläne zur Durchführung zu bringen. Was damals möglich gewesen war, mußte es auch jetzt noch sein. Da das Osterfest heranrückte, mußte die Kaiserin das Fehlen einer eigenen Kirche doppelt empfinden. So kam es schon nach wenigen Wochen² zu einem erneuten Vorstoß. Der revolutionäre

¹) Serm. 29—30.

²) Marcellina hatte von der ersten kirchlichen Lage in Mailand bereits gehört und einen besorgten Brief geschrieben; zwei Tage später gingen die Beunruhigungen von neuem los: ep. 20, 1.

Vorfall hatte Ambrosius die allerhöchste Ungnade eingetragen¹, und man begnügte sich nicht mehr mit der Torbasilika, sondern nahm die »Neue Basilika« in der Stadt selbst für den Hof in Anspruch².

Eine Abordnung kaiserlicher Würdenträger erschien bei Ambrosius mit dem gemessenen Befehl, er solle 1. die Kirche übergeben und 2. dafür Sorge tragen, daß im Volke keine Unruhen entstünden. »Ich antwortete«, sagt Ambrosius, »daß der Tempel Gottes von einem Priester nicht ausgeliefert werden könne«³. — Am Tage darauf wiederholte sich in der Kirche selbst eine ähnliche Szene. Auch der Präfekt war erschienen. Er redete Ambrosius im Guten zu und erklärte sich schließlich bereit, wieder mit der Torbasilika vorlieb nehmen zu wollen. Das anwesende Volk protestierte aber laut. Darauf brach er die Verhandlungen ab und erklärte, zunächst den Kaiser informieren zu müssen⁴.

Jetzt griff Justina selbst ein und machte kurzen Prozeß. Am nächsten Tage, es war Palmsonntag, beauftragte sie ihre persönliche Dienstmannschaft⁵, von der Torbasilika (n. b.!) Besitz zu ergreifen und die kaiserlichen Wimpelschnüre um das Gebäude zu spannen zum Zeichen, daß es staatlich konfisziert sei⁶. Aber wiederum revoltierten die Massen gegen dieses Vorgehen. In hellen Haufen strömte das Volk zu dem bedrohten Gotteshaus⁷, insultierte unterwegs einen ketzerischen Presbyter⁸ und besetzte die Kirche. Auch hochgestellte Beamte (viri honorati) befanden sich darunter und ließen sich durch keine Drohungen zum Öffnen der Tore bewegen⁹. — Die Regierung versuchte mit Bestrafungen durchzudringen¹⁰.

¹) Serm. 29. 30.

²) Ep. 20, 1. Nach Savio, Diss. VIII, § 4 war dies St. Thekla.

³) Ep. 20, 2.

⁴) Ebd. 3.

⁵) Die »decani«, welche die Beschlagnehmung der Basilika vornehmen, »sind bis jetzt nur im Dienste der kaiserlichen Frauen nachweisbar« (Seeck in Pauly-Wissowa RE² Band IV, 2 Sp. 2246).

⁶) Ep. 20, 4; Paul. 13.

⁷) Ep. 20, 4.

⁸) Ebd. 5.

⁹) Ebd. 7.

¹⁰) Daß es schon 385 zu einer regelrechten Verteidigung der Kirche kam, muß klar betont werden. Auch Rauschen, S. 213 bezieht die

Zahllose Verhaftungen wurden vorgenommen, und die Gilde der Kauflaute wurde mit einer Riesenbuße von 200 Pfund Goldes belegt. Die Betroffenen erklärten aber, auch das Doppelte mit Freuden zahlen zu wollen, »wenn sie nur ihren Glauben retteten«¹. Mailand war in den zwölf Jahren von Ambrosius' bischöflicher Herrschaft eine rechtgläubige Stadt geworden, und die Begeisterung des Volkes für die Sache der nicänischen Kirche schien keine Grenzen mehr zu kennen.

Die persönliche Stellung, die Ambrosius unter diesen Umständen einzunehmen mußte, ist überaus klug und interessant. Zwar hatte die allgemeine Auffassung, die in ihm den eigentlichen Anstifter des Aufruhrs und die Seele des Widerstandes erblickte, ohne Zweifel recht². Ambrosius steht mit den Verteidigern der Torbasilika in dauernder Fühlung und stärkt durch seine stillschweigende Billigung ihren Mut. Aber er vermeidet es doch konsequent, sichtbar auf ihre Seite zu treten. Nicht einmal seine Boten nehmen öffentlich Partei³, und wo er durch sie eingreift, geschieht es nur, um zur Mäßigung zu ermahnen und Ausschreitungen zu verhüten⁴. Mit wahrer Leidenschaft verfißt er den Grundsatz, daß jede Gewaltanwendung gegen die Vertreter der Regierung vermieden werden muß. Kommt es zu einem Blutvergießen, so sieht er eine ungeheure Katastrophe voraus, die für die Stadt, ja das ganze Land verderblich werden kann⁵. Ambrosius fühlte ganz richtig, daß seine Sache in dem Augenblick unrettbar kompromittiert und verloren war, wo das Martyrium »für den Glauben« in eine Revolution umschlug und der Kampf zwischen dem Staat und der Kirche auf das Gebiet der äußeren Gewalt verschoben wurde. Aber die Forderung

Strafmaßnahmen der Regierung lediglich auf den Angriff des arianischen Presbyters, zu dem sie in gar keinem Verhältnis stehen; auch ist in diesem Falle die Erklärung der Kauflaute (ep. 20, 6) nicht zu verstehen.

¹) Ep. 20, 6. Zur Bestrafung der Gilde selbst vgl. Contardo, *Postille giuridiche* III, p. 6 sq.

²) Ep. 20, 10 und das Urteil der Soldaten, ebd. 11.

³) Ebd. 22.

⁴) Ebd. 5.

⁵) Ebd. 5. 9. 25. 26.

des passiven Widerstandes ist für ihn doch auch mehr als eine bloße Klugheitsregel: es ist Christenpflicht und zumal die Pflicht des Priesters, für die Kirche keine anderen Waffen als Tränen und Gebete anzuwenden¹; in diesem Zusammenhang kommt Ambrosius sogar bis zu einer seltsamen Art von Christus- und Leidensmystik².

Aber der schuldige Gehorsam gegen die Obrigkeit, den er fordert, hat seine Grenzen. Die Aufforderung, das Volk zu beruhigen, lehnt Ambrosius mit der größten Entschiedenheit ab: er habe es nicht aufgestachelt, erklärt er den kaiserlichen Vertretern; Gott möge es besänftigen, wenn er wolle³. So bietet sich nirgends eine Gelegenheit, gegen ihn als Urheber des Aufruhrs einzuschreiten. Ambrosius erklärte mit Bereitwilligkeit, den Tod, die Verbannung und jedes Leiden auf sich nehmen zu wollen⁴, aber es war klar, daß die Regierung ohne ausreichenden Rechtsgrund ihre Situation mit der Annahme dieses Anerbietens nur noch verschlimmern konnte. So wird der Kampf des Ambrosius zum ersten großen Beispiel dessen, was moralische Gewalt gegen die Gewalt der Soldaten zu leisten vermag, und es ist, als fühlte er schon den unheimlichen Doppelsinn, den das Pauluswort in seinem Munde erhält, wenn er triumphierend verkündigt: »Auch wir haben unsere Tyrannei: die Tyrannei des Priesters ist seine Schwäche, denn (der Apostel) sagt: wenn ich schwach bin, dann bin ich stark«⁵.

In der konkreten Anwendung dieses Grundsatzes ist Ambrosius im übrigen nicht peinlich. Offenbar fühlte sich die Regierung ihrer eigenen Gefolgsleute nicht sicher und wagte darum nicht, energisch durchzugreifen. Niemand von den Arianern fand mehr den Mut, sich auf der Straße blicken zu lassen⁶. Seitens der niederen Palastbeamten fürchtete

¹) Ep. 20, 5. 14 und (aus dem Jahre 386) Serm. 7. 13.

²) Serm. 6. 14; ep. 20, 21.

³) Ep. 20, 10.

⁴) Ebd. 5. 8—10. 15. 28.

⁵) Ebd. 23.

⁶) Ebd. 12.

man sogar eine direkte Unterstützung der »Empörung« und mußte ihnen die Teilnahme an den Demonstrationen verbieten¹. Diese Stimmung wußte Ambrosius zu nutzen. Er versichert zwar unermüdlich, man bäte den Kaiser, aber man kämpfe nicht; man bliebe dem »Glauben« treu, aber man wolle den Frieden². Gleichzeitig richtet er aber seine Ausfälle in immer durchsichtigeren Allegorien gegen die Person der Kaiserin selbst, über die er als neue Eva, Jesabel und Herodias seine Predigt hielt³. Entscheidend wurde es, daß auch das Militär dieser Agitation nicht entzogen werden konnte.

Schon früher hatte Ambrosius die gotischen Offiziere darauf aufmerksam gemacht, daß ihre eigene Zukunft vernichtet würde, wenn sie sich in dem Reich, das sie aufgenommen habe, als Werkzeug der Zerstörung gebrauchen ließen⁴. Am Mittwoch hatte die bedenkliche Stimmung auch schon unter den Soldaten solche Fortschritte gemacht, daß es hieß, sie hätten dem Kaiser die formelle Mitteilung gemacht: wenn er den katholischen Gottesdienst besuchen wolle, so ständen sie zu seinem Schutze bereit; andernfalls aber würden sie sich zu den Scharen des Ambrosius schlagen⁵. Trotzdem ließ die Regierung jetzt auch noch die sogenannte alte Basilika⁶ von Truppen umstellen. Hier scheint Ambrosius seinen Gottesdienst für gewöhnlich verrichtet zu haben⁷. Als er am Morgen des Tages seine Wohnung verließ, wo er die Nacht in ständiger Erwartung des Verbannungsbefehls verbracht hatte⁸, gelangte er trotz des Kordons hinein. Dann ließ er in der Kirche als erstes bekannt geben, daß er jeden Soldaten, der sich noch weiterhin zur Belagerung gebrauchen ließe, von der kirchlichen Gemeinschaft ausschließen werde.

1) Ep. 20, 7.

2) Ebd. 14.

3) Ebd. 14—18.

4) Ebd. 9.

5) Ebd. 11.

6) Die (gegen Rauschen, S. 213) von der basilica Portiana zu unterscheiden ist; vgl. Savio, Diss. VIII p. 860 ff.

7) So Savio, Diss. VIII a. a. O.; vgl. ep. 20, 10.

8) Ep. 20, 10.

Diese Drohung schlug durch. Kaum wurde sie unter den Soldaten bekannt, als sie auch in hellen Scharen zu Ambrosius überliefen und sich unter das gläubige Kirchenvolk mischten, nunmehr aber »zum Beten und nicht zum Gefecht«¹.

Der Kampf war entschieden, und die Regierung mußte sehen, wie sie sich wenigstens einen ehrenvollen Rückzug sichern konnte. Am Gründonnerstag wurden die Wimpelschnüre sang- und klanglos entfernt². Dann erschien ein kaiserlicher Bote in der Kirche und richtete an Ambrosius noch in ziemlich scharfem Tone die Anfrage, wie man sich sein Verhalten zu deuten habe? Nachdem dieser mit Emphase erklärt hatte, niemals einer kaiserlichen Weisung widersprochen oder die Rolle eines Empörers übernommen zu haben³, erfolgte schon am folgenden Karfreitag die allgemeine Amnestie. Die Gefangenen wurden in Freiheit gesetzt, den Kaufleuten die bereits eingetriebenen Gelder zurückerstattet und die Freigabe der Kirchen offiziell befohlen. »Da erkannte ich«, sagt Ambrosius, »daß Gott den nächtlichen Drachen durchbohrt und die ganze Stadt errettet habe«⁴. Unter unbeschreiblichem Jubel strömten Volk und Soldaten an die Altäre, sie mit ihren Küssen bedeckend, und zwei Tage darauf wurde in allen Kirchen Mailands ein friedliches, katholisches Ostern gefeiert.

Ambrosius selbst sah seinen Sieg als ein Werk Gottes an und hatte ihn zweifellos nur deshalb gewonnen, weil der Kampf auch vom Volke als eine Verteidigung der Rechtgläubigkeit verstanden wurde. Diese Auffassung war nach der Lage der Dinge nicht unberechtigt und verständlich. Aber es ist doch bezeichnend, daß die religiöse Motivierung des Widerstandes nicht etwa darin gefunden wird, daß man die Kirche als Ort der christlichen Verkündigung bewertet und sich von hier aus das Recht nimmt, sie »um des Glaubens willen« zu beschützen. Vielmehr verteidigt Ambrosius die

¹) Ep. 20, 13.

²) Ebd. 20.

³) Ebd. 22.

⁴) Ebd. 26.

Basilika einschließlich ihres kostbaren Kirchengeräts¹ einfach als »Eigentum Gottes«, das als solches jedem Eingriff des Staates entzogen bleiben soll². Die kirchlichen und religiösen Forderungen stehen für ihn auf der gleichen »göttlichen« Ebene. Für uns ist es unter diesen Umständen wesentlich festzustellen, daß 385 das nicänische Bekenntnis als solches noch in keiner Weise bedroht war. Es ging ausschließlich um den Besitz eines einzelnen Kirchengebäudes, also im Grunde nicht um eine Frage des Glaubens, sondern des kirchlichen Rechts. Ambrosius beschützt mit dem äußeren, erst kürzlich endgültig gesicherten Besitzstand der Kirche in der Tat ihre rechtliche Unabhängigkeit, ja den Gedanken des Rechtes überhaupt. So wie die Dinge faktisch liegen, muß man aber andererseits auch sagen: er verteidigt den intoleranten, staatskirchlichen Einheitsgedanken, der keine Separatgemeinden duldet, gegen den Staat, der diesen ursprünglich zum Siege geführt hat, jetzt aber für die Person des Herrschers wieder zu durchbrechen wünscht. 385 wird es somit zum ersten Male klar, daß die Regierung mit der Anerkennung der nicänischen Staatskirche einen Schritt getan hat, den sie nicht mehr zurückzutun imstande ist.

Im Grunde sieht auch Ambrosius über die rechtliche Lage des Streites vollkommen klar. Für den Theologen versteht es sich freilich von selbst, daß überhaupt nur die eine »wahre« Kirche ein gültiges Recht besitzt und die Ketzer von vornherein als Unbefugte und »ehebrecherische« Eindringlinge abzuweisen sind³. Aber Ambrosius begnügt sich doch nicht mit dieser grundsätzlichen Feststellung; vielmehr tritt er auch als Jurist zu der Regierung in Opposition und sucht seinen Standpunkt staatsrechtlich zu begründen. Seine Gegner hatten während des Kampfes den krassen Standpunkt

¹) Serm. 5.

²) Ep. 20, 8 und ebenso Serm. 5.

³) Vgl. des Ambrosius Stellungnahme zur Vertreibung der Arianer durch Gratian und Theodosius: *De spir. s. I*, prolog. 17; ep. 12, 1. 3 »Quamlibet«; ep. 13, 1 »Sanctum«; für unseren Zeitpunkt auch die charakteristisch schroffe Bemerkung ep. 20, 19.

des orientalischen Despotenrechtes vertreten, wonach dem Kaiser »alles erlaubt« sein und »alle Dinge«, also auch die Kirche, gehören sollten¹. Ambrosius greift demgegenüber auf die ältere, vordionokletianische, an Cicero und Seneca orientierte Staatsauffassung zurück, die im Abendlande im Grunde auch jetzt noch die theoretisch herrschende war. Die formelle Unverantwortlichkeit des Kaisers² hebt danach die Idee eines über ihm stehenden absoluten Rechtes nicht auf. Vielmehr soll er die Gesetze, die er erläßt, selbst an erster Stelle erfüllen³. Auch das historische Recht der Vergangenheit wird durch seinen Machtanspruch nicht einfach aufgelöst⁴. An und für sich, betont Ambrosius mit aller Schärfe, darf man nicht nur keine Kirche, sondern überhaupt kein fremdes Eigentum dem Kaiser ausliefern; an und für sich ist auch das kleinste Privathaus für ihn unantastbar, und insofern handelt es sich bei dem Haus der Kirche, das das Eigentum Gottes ist, nur um einen Schluß a minore ad maius⁵. Aber diese Steigerung ist allerdings praktisch entscheidend. Denn erst die Verbindung mit der religiösen Verpflichtung macht die bürgerliche Rechtsanschauung absolut verbindlich. Handelte es sich nur um äußere Dinge, die der Kaiser beansprucht, z. B. auch um die Äcker und sonstigen profanen Besitztümer der Kirche, so wäre ein Nachgeben seitens der Kirche — unter ausdrücklicher Wahrung des Rechtsstandpunktes — nach Ambrosius immerhin möglich⁶. Die gegenwärtige Lage des Kampfes aber zwingt dazu, das Äußerste zu wagen, und ver-

¹) Ep. 20, 8. 19.

²) Diese ist auch für Ambrosius eine Selbstverständlichkeit: vgl. Apol. proph. David I, 4, 15; 10, 51; 16, 77; ep. 37, 26 Simpliciano; De Abrah. I, 2, 8; ep. 51, 10 Theodosio.

³) Cod. Just. I, 14, 4 (a. 429, Valentinian III.); Apol. proph. David II, 3, 8 (= Pseudo-Ambrosius). Auch Ambrosius selbst stellt dies in seinem Brief an Valentinian II. wie eine völlige Selbstverständlichkeit hin: ep. 21, 9.

⁴) Maximus tyr., Coll. Auell. 39, 3 Valentiniano; Symm. rel. III, 16, p. 282, 20.

⁵) Ep. 20, 19; vgl. Sermon. 5.

⁶) Sermon. 33.

bietet jeden Kompromiß mit den Wünschen der Regierung von vornherein. Es mußte für die künftige Entwicklung der Kirche und ihrer Stellung im Reiche von entscheidender Bedeutung sein, ob es Ambrosius gelang, mit dieser Auffassung durchzudringen, oder nicht.

Für das erste konnte von einem endgültigen Erfolg seiner Sache noch keine Rede sein, und Ambrosius selbst täuschte sich am allerwenigsten über den Ernst der Lage. Die grundsätzliche Zuspitzung reizte auch die Regierung zur äußersten Kraftanspannung: es ging für sie um das Prestige der Staatsgewalt. Offenbar herrschte nach der erlittenen Niederlage am Hofe die größte Verwirrung und Zerfahrenheit. Nur auf die dringenden Vorstellungen seiner Ratgeber, die auf die drohende Haltung von Volk und Militär hinwiesen, hatte sich Valentinian II. bewegen lassen, den Kampf abzubrechen. Den Rat, nun zum Zeichen der Versöhnung auch den katholischen Gottesdienst aufzusuchen, lehnte er aber mit äußerster Gereiztheit ab: »Wenn Ambrosius befiehlt, werdet ihr mich wohl in Ketten ausliefern?«¹ Hinter ihm stand Justina und schürte die Erbitterung, indem sie den Finger auf den entscheidenden Punkt legte und die Verweigerung der Kirchen zu einer Beleidigung der kaiserlichen Majestät stempelte². Ambrosius hatte es in der Tat, wie Augustin sagt, zu tun »mit der Raserei eines Weibes — aber einer Königin«³.

Jetzt beginnen auch die kirchlichen und theologischen Kreise, auf die Justina ihren Vorstoß stützte, deutlicher hervorzutreten. Es sind, wie nicht anders zu erwarten, die Bekenner des illyrischen Homöertums, die als einzige »Arianer« des Abendlandes wieder die Hauptrolle spielen. Ein guter Teil von Justinas ketzerischer Umgebung stammte natürlich auch

¹) Ep. 20, 27.

²) Ebd. 18; vgl. Sermon. 30 und Ruf. XI, 15.

³) Confess. IX, 7, 16.

aus der Gesellschaft des früher Gratianischen Hofes selbst, der sich den neuen Verhältnissen anpaßte und vielleicht noch aus den Zeiten Kaiser Valentinians I. homöische Sympathien besaß¹. Aber die eigentlichen Scharfmacher des Kaisers² sind doch nur in ihrer persönlichen Anhängerschaft zu suchen, die sie nach dem Zeugnis des Ambrosius bei ihrem Auszug aus Illyrien³ mit sich nach Mailand geführt hatte⁴, d. h. es sind Illyrier und Goten.

Bisher hat man nur den letzteren Beachtung geschenkt, weil Ambrosius nur sie ausdrücklich erwähnt. Für seinen römischen Instinkt stehen die Barbaren unter den Schrecknissen der Verfolgung vorne an, und wie er diese Elemente schon früher bei Besprechung der kirchlichen Verhältnisse Illyriens möglichst in den Vordergrund zu schieben suchte⁵, so weist er auch diesmal seine römische Gemeinde vorzüglich auf sie hin, um ihren Abscheu gegen die kirchlichen Eindringlinge noch zu vermehren⁶. Spottend stellt er es so dar, als wären die Goten, die »das Weib«, die Kaiserin, mitgebracht hat, überhaupt noch halbe Nomaden, die, im Planwagen zu Hause, auch die Kirche wie einen Wagen von Ort zu Ort schieben wollen⁷. Aber nach allem, was wir über die illyrischen Verhältnisse wissen, kann darüber doch kein Zweifel sein, daß die eigentliche Führung in kirchlich-theologischer Hinsicht immer noch bei den alteingesessenen Illyriern liegen mußte, die in dieser Hinsicht eine große Tradition besaßen, und nicht schon bei den neu eingedrungenen und nur zum

¹) Vgl. o. S. 76. 83.

²) Ep. 20, 27: ... habet a quibus exasperetur!

³) S. o. S. 50, Anm. 5.

⁴) S. u. Anm. 7. — Die einzige Persönlichkeit, die es während des Kampfes wagt, gegen Ambrosius persönlich ausfällig zu werden, ist Kalligonus, der als Eunuch und Oberkämmerer bezeichnet wird (ep. 20, 28) — also wohl gleichfalls ein unmittelbarer Diener Justinas ist.

⁵) Vgl. o. S. 46; S. 78 f.

⁶) Ep. 20, 20 sq.

⁷) Ebd. 12: ... Gothi, quibus ut olim plaustra sedes erat, ita nunc plaustrum ecclesia est. quocunque femina ista processerit, secum suos omnes coetus uehit.

Teil erst bekehrten gotischen Landsknechten und Kolonen. Mit den illyrischen Homöern hatte Justina schon vor ihrer Rückkehr nach Mailand zusammengearbeitet¹, und daß die Dinge auch jetzt im wesentlichen nicht anders lagen, verrät Ambrosius selbst mit der Bemerkung, es hätten sich nur »einige Goten« der kleinen ketzerischen familia regia angeschlossen². Allerdings zeigen seine Ausführungen soviel mit voller Deutlichkeit, daß die schon früher beobachtete kirchliche Verschmelzung der Goten und Illyrier weiter fortgeschritten und daß das germanische Element im raschen Vordringen begriffen ist.

Am liebsten würde Ambrosius auch seinen persönlichen Gegner und den Führer der antinicanischen Hofclique ganz zu den Barbaren zählen: den »skythischen« Bischof Merkurinus, den Hofkaplan und kirchlichen Berater der Kaiserin. Doch wir haben in ihm ganz gewiß einen Illyrier zu erblicken. Merkurinus suchte an die homöischen Traditionen der alten Zeit anzuknüpfen, und indem er sich den Namen von Ambrosius' ketzerischem Vorgänger Auxentius beilegte³, ging er ganz offensichtlich darauf aus, Ambrosius aus seiner Stellung zu verdrängen. Nach einer ansprechenden, wiewohl nicht streng beweisbaren Vermutung war dieser Merkurinus-Auxentius niemand anderes als ein gleichfalls unter dem Namen Auxen-

¹) S. o. S. 50 f.

²) Ep. 20, 12: prodire de arianis nullus audebat, quia nec ququam de ciuibus erat, pauci de familia regia, nonnulli etiam Gothi.

³) Serm. 22: ergo Auxentius eicitur, Mercurinus excluditur, unum portentum est, duo nomina . . . : alius in Scythiae partibus dicebatur, alius hic uocatur: nomina pro regionibus habet . . . minora fecit in Scythia — et ita erubuit, ut mutaret uocabulum. Expos. Luc. VII, 52 p. 303: qui tamquam in nocte Scythico membra duratus gelu cruentus ora circumuolat quaerens, quem deuret. — Der Bischofsitz des Merkurinus, Durostorum (s. gleich), lag in der Tat an der Grenze Skythiens; aber Ambrosius macht sich hier den Doppelsinn des Wortes nutzbar, wonach »skytisch« sowohl: aus der skythischen Provinz (so z. B. Soz. VI, 21, 6 oder Gennadius c. 62 über Cassian: »natione Scythus«) als auch: barbarisch, gotisch bedeuten kann (so durchgehends bei Theodoret; Philost. II, 5). Wäre Merkurinus wirklich ein Gote gewesen, so hätte Ambrosius das ohne Zweifel stärker und eindeutiger betont.

tius bekannter Bischof von Durostorum¹, der uns als Verfasser einer kleinen Lobschrift auf Wulfila bekannt ist, und den auch Palladius erwähnt². Durch die Ketzergesetze des Theodosius muß dieser bald nach 383 aus seiner Heimat vertrieben worden sein, und es erscheint gut möglich, daß er darauf bei Justina seine Zuflucht fand³. Jedenfalls besaß Mercurinus bei seinem Auftreten in Mailand schon die bischöflichen Weihen⁴.

Die Zusammenhänge zwischen den Ambrosius feindlichen Regierungskreisen und seinen alten kirchlichen Feinden, den illyro-gotischen Homöern, sind von größtem kirchengeschichtlichen Interesse. Ihre Bedeutung beschränkt sich nicht auf die theologische Seite des Kampfes. Für die Regierung war gewiß noch viel mehr dies wesentlich, daß Auxentius, getreu den Traditionen der alten illyrischen Kirche, dazu bereit war, dem Kaiser politisch die Rechte in der Kirche einzuräumen, welche Ambrosius ihm verweigerte. Es ist hierbei wohl zu beachten, daß 386 das Kronrecht nicht mehr als absolute Größe gegen die Kirche ausgespielt wird. Vielmehr ist nur im allgemeinen von einem Recht die Rede, das der Kaiser auf die Kirchen besitzen soll⁵. Wenigstens eine Kirche muß er sein Eigen nennen können, um sie regelmäßig zu besuchen⁶. Gegenüber den Bischöfen nimmt Valentinian II. aber nicht mehr eine göttliche Inspiration in Anspruch, wie es soeben noch Theodosius getan hatte⁷. Dafür soll es ihm jedoch als Kaiser erlaubt sein, als oberster Schiedsrichter zwischen den streitenden Bischöfen zu entscheiden und im Kreis seiner Paladine

¹) Der ursprüngliche Name »Mercurinus« braucht nicht gegen die Identität zu zeugen: denn der Name »Auxentius« wird Mercurinus seit 386 geblieben sein (auch Ambrosius nennt ihn so), und die *epistola laudatoria* über Wulfila ist wohl noch mehrere Jahre nach Wulfilas Tode (383) verfaßt worden.

²) Diss. Max. P. 348 § 140.

³) Duchesne, *Hist. anc. de l'Égl.* II, p. 552 n. 1; ausführlicher durchgeführt bei Zeiller, p. 338 suiv.

⁴) Ep. 21, 8.

⁵) Serm. 31. 35.

⁶) Ebd. 30.

⁷) S. o. S. 54.

über sie zu Gericht zu sitzen¹. Vergleicht man diese mildere Haltung mit den radikalen Äußerungen der kaiserlichen Offiziere von 385², so läßt sich der Wechsel zunächst natürlich einfach als taktischer Rückzug erklären³ und bis zu einem gewissen Grade auch aus den Voraussetzungen des römischen Sakralrechts verständlich machen. Aber bei der auffallenden Verwandtschaft mit den späteren kirchenrechtlichen Anschauungen der germanischen Völker muß auch diese Möglichkeit offen bleiben, daß die staatsrechtliche Theorie der Regierung durch die germanisch bedingten Rechtsanschauungen der Illyrier und Goten modifiziert worden ist. Auf deren Zustimmung gestützt, begann die Regierung im Winter 385/86 den Kampf in neuer, breiterer Form. —

Am 23. Januar erschien ein feierliches Edikt, das den Homöern zunächst volle Gleichberechtigung mit der herrschenden Kirche zusprach. Die Formel von Ariminum, hieß es darin, wäre ihrerzeit von den Priestern der ganzen Welt bestätigt worden — auch denjenigen, die heute andere Anschauungen zu erkennen gäben (d. h. der herrschenden nicänischen Mehrheit). Daher sollen die Homöer in Zukunft befugt sein, kirchliche Versammlungen abzuhalten; »die Leute aber, welche meinen, sie allein hätten dazu ein Recht, mögen folgendes zur Kenntnis nehmen: wenn sie den Versuch machen sollten, gegen unseren geruhsamen Befehl in irgend einer Form gewalttätig vorzugehen, so werden sie als Anstifter von Empörung, kirchliche Friedensbrecher und Beleidiger der Majestät an Leib und Leben gestraft werden. Wer diese Anordnung zu umgehen sucht oder nur heimlich dagegen petitioniert, soll aber nicht minder seine Bestrafung finden«⁴. Es ist ohne weiteres deutlich, gegen wen sich diese Drohungen richten. Aber Ambrosius ließ sich nicht einschüchtern, er

¹) Ep. 21, 1.

²) S. o. S. 99 f.

³) Vgl. den ähnlichen Vorschlag, den Leo V. der Armenier Theodorus Studita macht, und den dieser ebenfalls ablehnt: Theodor. ep. II, 129 ad Leonem saccellarium.

⁴) C. Th. XVI, 1, 4.

beharrte auf seinem anfänglichen Standpunkt und verweigerte jedes Entgegenkommen. So kam es bald danach zu einem zweiten, radikalen Erlaß. Nunmehr sollten überhaupt alle Kirchen im Reiche von den katholischen Priestern geräumt und den Homöern übergeben werden. Wer sich widersetzen würde, wurde mit dem Tode, säumige Beamte mit der Konfiskation ihres Hab und Gutes bedroht¹. Damit hatte der Kampf gegen Ambrosius seine letzten Konsequenzen erreicht, und von dem lokalen Streit um die Mailänder Kirchen war man bis zu einem Generalangriff auf die nicänische Kirche überhaupt und bis zu einer grundsätzlichen Restitution des Homöertums vorgedrungen.

Die Frage ist nur, wie weit die Drohungen des Ediktes buchstäblich ernst genommen werden dürfen. Mir scheint, daß die kirchenpolitische Bedeutung dieser letzten »arianischen« Reaktion gewöhnlich etwas überschätzt wird. Nichts weist darauf hin, daß Justina den Kampf, dessen bescheidene Anfänge wir kennen, mit einem weitgreifenden kirchenpolitischen Plane, etwa der Absicht begonnen hätte, durch die Einführung des homöischen Bekenntnisses die neu angesiedelten Goten für das Reich zu gewinnen und ein Auseinanderbrechen beider Völkerwelten dadurch zu verhindern². Nur die Festigkeit des Ambrosius, der dem Kaiser in seiner eigenen Residenz die kirchlichen Gesetze vorzuschreiben wagte, hatte diesen oder vielmehr seine Mutter Schritt für Schritt zu immer radikaleren Maßnahmen und schließlich zu dem letzten Kampfe

¹) Serm. 16; ep. 21, 11. 12. — Daß damals noch »eine Menge« von Gesetzen gegen die Nicäner erlassen worden seien, scheint mir gegen Rauschen, S. 232 nicht durch die Quellen (ep. 21, 9. 11) bezeugt zu sein.

²) Förster, S. 39; Labriolle, p. 70; auch Moeller-v. Schubert, S. 522 kann in diesem Sinne mißverstanden werden. — Die ersten politischen Persönlichkeiten am Mailänder Hofe waren, soweit ersichtlich, nicht Goten, sondern heidnische Franken: so Bauto, Rumorid, Arbogast und früher auch Merobaudes. Wäre der Angriff auf die Basilika um der gotischen Truppen willen unternommen worden, so sollte man von ihrer Seite mehr Standhaftigkeit erwarten können, als sie tatsächlich bewiesen. Übrigens waren diese z. T. auch noch Heiden: ep. 20, 21 (?).

gedrängt. Aber es ist sehr bezeichnend, daß Ambrosius auch jetzt noch auf die Frage antworten muß, warum er dem Kaiser nicht wenigstens eine Kirche überlassen wolle¹. Gegen Ambrosius persönlich richtete der Kampf immer noch seine Spitze, und man kann wohl die Frage aufwerfen, wieweit der Blick der Kaiserin dabei überhaupt über die Stadtmauern Mailands hinausreichte². Ein Versuch, irgendwo außerhalb Mailands mit den Forderungen des Ediktes durchzudringen, ist uns jedenfalls nicht überliefert worden³ und hat aller Wahrscheinlichkeit nach auch nicht stattgefunden.

Eine umfassende Reaktion gegen die nicänische Staatskirche wäre, ob beabsichtigt oder nicht, schon deshalb ziemlich aussichtslos gewesen, weil sie weder von Theodosius, noch von Maximus unterstützt wurde. Der Angriff der Kaiserin auf Ambrosius hatte darum bei den politisch denkenden Köpfen von Anfang an wenig Gegenliebe gefunden⁴, und nicht umsonst hatte auch Ambrosius selbst während des Kampfes warnend und drohend seine Stimme erhoben und auf das rechtgläubige Staatskirchentum in den Nachbarreichen verwiesen⁵. Theodosius konnte aus der seinen kirchlichen Bestrebungen genau entgegengesetzten Politik und aus den Anfeindungen, denen Ambrosius, sein Vertrauensmann, ausgesetzt war, nur den Schluß ziehen, daß sein Einfluß in Mailand im Schwinden sei. Maximus aber bot das Vorgehen Justinas nur zu gute Gelegenheit, sich in der Rolle eines

¹) Sermon. 30.

²) Der kaiserliche Befehl zur Erneuerung der römischen Paulskirche würde nach der älteren Datierung (Herbst 385 — bis Juni 386) sogar als ein Versuch der Regierung erscheinen, sich während des Mailänder Kirchenstreits die Gunst der auswärtigen nicänischen Kirchen noch in besonderem Maße zu sichern. Doch ist das Reskript schon in den Sommer (?) 384 zu setzen: Seeck, Regesten S. 93 f.; vgl. Lietzmann, Petrus und Paulus in Rom² 1927 S. 211 ff.

³) Gegen Rauschen, S. 233: Sermon. 16 rechnet nur mit der Möglichkeit einer allgemeinen Austreibung der katholischen Priester, aber sagt nicht, daß dies tatsächlich schon geschehen sei.

⁴) Vgl. ep. 20, 3 das vermittelnde Verhalten des Präfekten, ep. 20, 27 und ep. 20, 22.

⁵) Ep. 20, 23; 21, 14.

Protektors der Rechtgläubigkeit in die italienischen Verhältnisse einzumischen, worauf er schon längst lauerte. Spätestens in diesem Jahre richtete er nach Rom einen Brief, der von ostentativen Versicherungen der Rechtgläubigkeit und Devotion überfloß und schwerlich ohne politischen Hintergedanken verfaßt war¹. Aber es blieb vergeblich, daß jetzt auch der rechtgläubige Geheimsekretär der Kaiserin, Benevolus, gegen ihr leidenschaftliches Vorgehen protestierte und sogar sein Amt niederlegte, um kein Edikt zugunsten der Arianer abfassen zu müssen². Justina war schon zu weit gegangen, um wieder umkehren zu können, und die religiöse Leidenschaft bestärkte sie in ihrem Kampf.

Kirchengeschichtlich betrachtet, wirkt es wie ein merkwürdiger Anachronismus, wenn sie oder wenn Auxentius³ wirklich hofften, die Beschlüsse von Ariminum und Konstantinopel, die »zu den Tagen des Kaisers Konstantius geheiligten Angedenkens für alle Ewigkeit festgelegt waren⁴«, einfach erneuern und so unmittelbar bei der alten homöischen Glanzzeit der illyrischen Kirche wieder anknüpfen zu können. Die alte illyrische Unionspolitik hatte bei aller Brutalität doch das zweifelloose Verdienst gehabt, in einer Zeit, da eine dogmatische Einigung der Kirche undurchführbar schien, wenigstens ihren äußeren Zusammenhang zu retten. Aber diese Mission konnte ihrer Natur nach nur vorübergehend sein. Nicht nur ihre nicänischen Gegner, auch die Homöer selbst hatten sich seitdem gewandelt. Statt wie bisher die Nebensächlichkeit der dogmatischen Differenzen zu betonen und

¹) Coll. Auell. 40 Siricio parenti; zur Datierung s. Rauschen, S. 203 Anm. 7. Hier begegnet seitens eines Kaisers zum erstenmal für den Papst die Anrede: »pater karissime« (also nicht erst im Anfang des 6. Jahrhunderts; gegen Ed. Eichmann, Zeitschr. f. Rechtsgesch., germ. Abt., Bd. 37, 1916, S. 291 ff.). — Vgl. Coll. Auell. 39 Maximus tyr. Valentiniano über den »principatus« der Kirche von Rom.

²) Gaudentius, praefatio zu den Osterreden; Ruf. XI, 16; Soz. VII, 13, 5—6.

³) Diesen stellt Ambrosius wohl mit Recht als den geistigen Urheber der antinicänischen Edikte hin: Sermon. 23. 24.

⁴) Cod. Theod. XVI, 1, 4.

darin ihre Stärke zu suchen, legt jetzt Auxentius vielmehr seinerseits einen epigonenhaften und politisch nur schwer begreiflichen Fanatismus an den Tag, indem er für die übertretenden Nicäner in Mailand sogar die Wiedertaufe verlangt¹. Das Homöertum tritt nur noch als eine dogmatische Sekte neben die eigentliche Einheitskirche, die nicänisch ist, und der »Friede« wird durch seine Forderungen nicht mehr gerettet, sondern zerrissen².

Das Gewitter zog auf, und Ambrosius traf seine Vorkehrungen. Vor allem kam es darauf an, die Begeisterung des Volkes wach zu erhalten; denn dieses, die Pataria von Mailand, bildete immer noch die eigentliche Stütze seiner Macht. Ambrosius versteht es, Volksführer zu sein, und er bewundert die Massen, um sie zu beherrschen. Justina versprach jedem goldene Berge, der sich Auxentius anschließen und zur Vertreibung des Ambrosius die Hand bieten würde, aber der Erfolg, den sie damit hatte, war offenbar nur sehr gering³. Bis herunter zur Gassenjugend⁴ hatte die ganze Stadt schon 385 für ihn Partei ergriffen⁵ und zeigte sich jetzt entschlossen, »eher zu sterben, als ihren Bischof zu lassen«⁶. Echt romanisch feiert Ambrosius nicht ohne persönliche Rührung selbst die innige Liebe seiner Gemeinde zu ihm und seine eigene Hingabe für sie⁷. Er entflammt ihren Enthusiasmus für den reinen Glauben und für seine Person, wobei er allerdings mit Recht bekennen kann, es ginge in dem gegenwärtigen Kampfe gar nicht um ihn, sondern um die Kirche⁸.

¹) Serm. 37.

²) Vgl. Ambr. ep. 21, 16: . . . licet non sit necesse propter unum tot episcopus fatigari, qui etiam si angelus de coelo esset, paci ecclesiarum non deberet praeferrī.

³) Paul. 12. De off. I, 18, 72 Krabinger p. 57 berichtet Ambrosius über einen Kleriker, der arianæ infestationis tempore fidem deseruit.

⁴) Ep. 20, 24.

⁵) So wenigstens Ambrosius selbst: ep. 20, 12.

⁶) Soz. VII, 13, 4; vgl. Aug. Confess. IX, 7, 15.

⁷) Ep. 20, 15; Serm. 2. 4. 33—34.

⁸) Ep. 20, 18.

Indessen schreckt Ambrosius auch vor größeren Hilfsmitteln nicht zurück. So läßt er unter die Armen, denen all sein Gut gehören sollte¹, Goldstücke zur Verteilung bringen, und es ist der Regierung nicht zu verdenken, wenn sie darin eine unmittelbare Bestechung und Aufwiegelung des Volkes erblickte². Aber in richtiger Erkenntnis der Sachlage unterläßt es Ambrosius auch jetzt nicht, vor jeder Gewaltanwendung auf das dringendste zu warnen: das Volk soll »Zuschauer bleiben«, wenn er, mutig wie sichs für einen Diener Christi gebührt³, für den Glauben in den Tod geht⁴.

Ende März drängte die Krise wieder zur Entscheidung. Ambrosius hatte eine Synode seiner Suffragane in Mailand versammelt⁵, um sich durch deren Zustimmung einen taktischen Rückhalt zu sichern⁶, und wirklich bewies die kleine Schar einen achtbaren Mut und stellte sich geschlossen hinter seine Forderungen. Noch in derselben Woche vor Palmsonntag erschien der kaiserliche Abgesandte, ein »tribunus und notarius« Dalmatius, bei Ambrosius, und die Auseinandersetzung begann. Dalmatius äußerte zunächst sein Befremden, Ambrosius überhaupt noch vorzufinden, und bemerkte, man hätte schon längst die Absicht gehabt, ihn aus der Stadt zu verbannen⁷. Jetzt übermittelte er aber folgenden Befehl: Ambrosius habe sich zu einem Religionsgespräch einzufinden, das vor dem Konsistorium und dem Kaiser stattfinden und

¹) Serm. 33 (vgl. Prud. Perist. II 132 sqq.); ähnlich ep. 20, 8. Ambrosius hatte beim Amtsantritt sein Vermögen der Kirche geschenkt und nur einen gewissen Nießbrauch für seine Schwester vorbehalten: Paul. 38.

²) Serm. 2. 6 sq. 10. 14. — Seeck, Untergang V, 203 mißverst. den Charakter von Ambrosius' Widerstand von Grund aus, wenn er die Goldspende als »das Handgeld für seine Krieger« ansieht, »wahrscheinlich deshalb so hoch bemessen, damit sie sich Waffen erstehen könnten.«

³) Serm. 36.

⁴) Ebd. 6.

⁵) Vielleicht handelte es sich um eine der regelmäßig um Ostern herum stattfindenden Diöcesansynoden.

⁶) Ep. 21, 13. 17.

⁷) Ebd. 18; Serm. 15.

zwischen ihm und seinem Gegenbischof Auxentius rechtskräftig entscheiden sollte. Auxentius, hieß es, habe sich mit dem Anerbieten seinerseits schon einverstanden erklärt und Schiedsrichter gewählt. Wer diese seien, wurde nicht bekannt gegeben. Vermutlich waren es Mitglieder eben dieses Konsistoriums, jedenfalls keine Geistlichen, sondern Laien¹. Später hören wir noch, daß sich auch Heiden darunter befanden². Die entscheidende Stimme war ohnehin schon dem Kaiser vorbehalten worden³.

Die Wahl, vor die sich Ambrosius damit gestellt sah, war schwer und entscheidend. Weigerte er sich, dem scheinbar so entgegenkommenden Angebot zu folgen, so war das Insubordination, und alle Verdächtigungen gegen seine Person schienen bestätigt. Gehorchte er aber dem Befehl, so konnte es nicht zweifelhaft sein, welches Schicksal seiner harrte. Das Konsistorium war offenbar nur dazu einberufen, um ihn zu verdammen, und hatte er sich erst gestellt, so war ein nachträglicher Protest nutzlos. Wollte Ambrosius seinen Kampf darum nicht selbst verloren geben, so mußte er ablehnen; aber um so wichtiger war es, daß es auch diesmal gelang, seine Haltung streng vom Prinzip aus zu entwickeln und zu rechtfertigen.

Die Antwort an den Kaiser erteilte Ambrosius schriftlich⁴. Dadurch wurde jede nachträgliche Entstellung seiner Aussagen verhindert, und gleichzeitig vermied er es, sich noch einmal im Schlosse sehen zu lassen. Äußerlich war die Situation insofern gegenüber dem Vorjahre verschoben, als der Kampf nicht mehr unmittelbar um die Gebäude der Kirche geführt wurde, sondern das Recht des Priesters selbst in Frage stand, der sie verteidigte, und das Dogma, das er bekannte. Erst damit wird der Widerstand des Ambrosius auf seine letzten Wurzeln zurückgeführt. An der Stelle, wo er bislang nur ein Recht und Eigentum Gottes behauptet hatte, erscheint

¹) Ep. 21, 4.

²) Serm. 26. 27.

³) Ep. 21, 1.

⁴) Ep. 21 Ualentiniانو Ml. XVI 1045—1049.

jetzt in klarer rechtlicher Umgrenzung das Recht des Priesters und der wahren, staatlich und kirchlich bestätigten Glaubensform. Dogmatismus und Klerikalismus treten als Grundpfeiler des römischen Kirchentums hervor und stützen und bedingen sich gegenseitig. So ist der Brief 21 an Valentinian II. vielleicht der glänzendste unter den großen politischen Briefen des Ambrosius, und er selbst war später stolz auf ihn ¹. Die bewußte politische Berechnung einer auf das äußerste gespannten Situation wird doch bis ins letzte bestimmt und geleitet von der kirchlichen Idee, auf deren Sieg oder Niederlage für Ambrosius schlechterdings alles ankam.

Er beginnt mit einem historisch begründenden Rückblick und verteidigt seinen Standpunkt — nicht etwa mit dem nicänischen Staatskirchentum des Gratian, sondern mit dem toleranten Vorbild, das Valentinian I., der Vater des Kaisers, seinen Nachfolgern aufgestellt hat ². Auch die frühere Geschichte und die Normen der heiligen Schrift verbieten es auf das schärfste, daß, wie der Kaiser wünscht, Laien über einen Bischof zu Gericht sitzen. Vielmehr lehren sie, daß in Glaubensfragen umgekehrt der Kaiser dem Urteil der Bischöfe unterworfen bleibt. »Und da sollte ich mich feige ducken, des priesterlichen Rechtes vergessen, das mir Gott geschenkt hat, und es freiwillig anderen Leuten in die Hände liefern?« ³

Nicht ohne sophistische Übertreibungen, aber in allem Wesentlichen doch scharf und treffend enthüllt Ambrosius den Widersinn der offiziellen Fiktion, als könne es sich nach allem, was geschehen ist, im Konsistorium wirklich noch um ein freies Schiedsgericht handeln ⁴. Ambrosius lehnt diesen ganzen Vorschlag ab und zieht sich auf die drei entscheidenden kirchlichen Instanzen zurück, auf denen sein bischöfliches

¹) Als er ihn seiner Briefsammlung einfügte (? vgl. ep. 48, 7 Sabino), schrieb er darunter die Worte: Ego Ambrosius episcopus hunc libellum obtuli clementissimo imperatori et beatissimo Augusto Valentiniano (ep. 21, 21).

²) Ep. 21, 2—3. 5.

³) Ebd. 4.

⁴) Ebd. 6—13.

Recht beruht: das Bekenntnis von Nicäa¹, das Urteil der geistlichen Kollegen² und die Zustimmung der gläubigen Gemeinde³. Nicht das kaiserliche Konsistorium, sondern nur ein umfassendes Konzil⁴ oder die kirchliche Versammlung bilden demgemäß den zuständigen Ort für ein Religionsgespräch⁵. Und Ambrosius macht auch hinsichtlich der Gemeinde eine bezeichnende Einschränkung: Das Volk hat wohl die Freiheit, ihn, wenn es so will, zu verlassen, aber darum noch keineswegs das Recht, über seinen Bischof zu Gericht zu sitzen⁶.

Erst zum Schluß kommt Ambrosius auf den heikelsten Punkt. Nicht umsonst durchzittert den ganzen Brief die Sorge, die Ablehnung des Schiedsgerichts könnte als eine revolutionäre Maßnahme gegen den Kaiser gedeutet werden⁷. Bis jetzt hatte Ambrosius stets versichert, daß er auf Befehl jederzeit bereit sein würde, in die Verbannung zu gehen, und damit gewissermaßen den Beweis seiner politischen Loyalität geliefert. Nun aber nahm ihn die Regierung beim Wort -- und er weigerte sich, ihr zu gehorchen: Hättest du mich doch früher ausgewiesen, mein Kaiser, verkündet er klagend. Heute erklären mir die Bischöfe, daß es sich gleich bleibt, ob ich die Altäre Christi freiwillig verlassen oder ausliefern will, denn ich liefere sie ja mit meinem Verlassen⁸ in die Hände der Arianer⁹. —

Trotz seiner Bitte um gnädige Aufnahme¹⁰ kann Ambrosius selbst nicht mehr gehofft haben, die Regierung mit seinem Briefe umzustimmen. Wir sind über die jetzt ausbrechenden Kämpfe nicht so genau unterrichtet wie über die Ereignisse des Vorjahres, aber offenbar nehmen sie, dramatisch

1) Ep. 21, 14.

2) Ebd. 13.

3) Ebd. 6—7.

4) Ebd. 16.

5) Ebd. 15—17.

6) Ebd. 6.

7) Vgl. ebd. 21, 2. 3—10. 20; vgl. Serm. 6. 18. 36.

8) Ep. 21, 18.

9) Ebd. 19.

10) Ebd. 20.

gesteigert, doch einen ganz ähnlichen, unblutigen Verlauf. Wieder rücken die Soldaten gegen die verrammelten Kirchen und halten sie einen Tag, halten sie tagelang umschlossen¹. Ambrosius vermeidet es nicht mehr, sich offen zu dem Volke zu schlagen, und harrt persönlich bei ihm aus. Damals entstanden seine ersten hymnischen Wechselgesänge, die er nach griechischem Vorbild einführte, um seine Gemeinde frisch bei Kräften und beim reinen Glauben zu erhalten². Unterdessen durchschwirrten die aufregendsten Gerüchte die Stadt. Es hieß, die Wagen seien schon angeschrirt, um Ambrosius in die Verbannung zu schleppen; ja die Meuchelmörder seien schon unterwegs³! Aber tatsächlich wagte sich niemand an ihn heran, und Ambrosius selbst lehnte den freien Abzug, den man ihm anbot, mit der größten Entschiedenheit ab⁴: der Kaiser solle nur Gewalt anwenden und ihn greifen lassen; niemand werde sich ihm widersetzen, und er, Ambrosius, werde das mit Freuden erleiden, was von jeher das Los der Bischöfe gewesen sei⁵.

So war auch das schließliche Ergebnis des Kampfes dasselbe wie im Vorjahr: die Regierung mußte vor dem passiven Widerstand von Volk und Bischof die Waffen strecken. Der Versuch einer gesetzlich gestützten kirchlichen Reaktion war genau so gescheitert wie vorher der Angriff auf eine einzige katholische Kapelle. Die Soldaten scheinen auch diesmal versagt⁶ und dadurch den Frieden erzwungen zu haben. Zum zweiten Mal — und diesmal endgültig — hatte die Kirche gegen den Kaiser gesiegt.

Es versteht sich, daß das Verhältnis des Hofes zu Ambrosius natürlich im höchsten Grade gespannt blieb, aber der

¹) Vgl. Serm. 10.

²) Ebd. 34; Aug. Confess. IX 6/7. 14. 15.

³) Serm. 15 sq.; Paul. 12.

⁴) Serm. 1. 15.

⁵) Ebd. 1. Der gleiche Gedanke ep. 20, 23 sorori; Serm. 18. 30; De obit. Valent. 39.

⁶) Serm. 10: Die Soldaten dringen durch die offenen Türen nicht ein und lassen einzelne Personen durch den Kordon schlüpfen; vgl. Rauschen, S. 243.

gewaltsame Angriff auf die Kirchen wurde nicht mehr wiederholt. Augustin¹ und Paulinus² rechnen die Zeit der »Verfolgung« allerdings bis zur Auffindung der Gebeine der Heiligen Gervasius und Protasius, d. h. bis in den Juni 386³, und daraus haben moderne Darsteller weiter den Schluß gezogen, daß es sich bei dem Ereignis um ein zweifelhaftes Manöver gehandelt habe, das Ambrosius zu seiner Verteidigung in Szene setzte⁴. Aber diese Auffassung läßt sich m. E. nicht wohl durchführen. Wieder dient ein Brief des Ambrosius selbst als vornehmste Quelle, die aber durch die Berichte seines Klerikers Paulinus und des Augenzeugen Augustin hinlänglich ergänzt werden kann⁵.

Anläßlich der Einweihung der schon damals sogenannten »ambrosianischen« Basilika wurde Ambrosius vom Volke der Wunsch entgegengebracht, er möchte dieselbe wie schon in einem früheren Falle unter Verwendung von Reliquien vollziehen⁶. Darauf ließ Ambrosius — es hieß: infolge einer Offenbarung⁷ — unter dem Fußboden der Kirche von St. Felix und Nabor nachgraben, und alsbald stieß man auf die noch gut erhaltenen Leichname zweier enthaupteter Riesen, wie sie nach Auffassung des Ambrosius die alte Zeit hervorzu- bringen pflegte⁸. Nach der Lage des Grabes ist es wahrscheinlich, daß es sich um vergessene Märtyrergräber handelte. Jetzt glaubte man sich auch zu entsinnen, daß sich an der be-

¹) Confess. IX, 7, 167.

²) Paul. 14 sq.

³) 17. Juni 386 Entdeckung der beiden Heiligen: Rauschen, S. 244.

⁴) So nach Richters Vorgang namentlich Seeck, Untergang V, 207.

⁵) Ambr. ep. 22 sorori Ml. XVI 1062—1069; hymn. VI in inventione Protasii et Geruasii martyrum Mediolanensium, Biraghi, p. 81—84 (über die Echtheit s. Bardenhewer, S. 545 und die dort angeführte Literatur); Aug. Confess. IX, 7, 16 Knöll p. 208 sq.; ferner: De ciu. XXII, 8, 2; Retract. I, 13, 7; Sermon. CCLXXXVI, 5, 4. — Paul. 14—16 Krabinger p. 7—9.

⁶) Ep. 22, 1.

⁷) Aug. Confess. IX, 7, 16; Paul. 14. Ambrosius selbst sagt dies nicht.

⁸) Ep. 22, 2; die gleiche Anschauung bei Aug. De ciu. XV, 9.

treffenden Stelle früher Inschriften befunden hätten, wonach die Gebeine den Märtyrern Gervasius und Protasius gehörten¹. Mag nun bei dieser typischen Wendung die fromme Phantasie im Spiele gewesen sein oder nicht — jedenfalls blieben die Erfolge nicht aus, durch die sich die heiligen Märtyrer als solche zu legitimieren schienen. Ambrosius hatte die erforderlichen Besessenen sofort zur Stelle schaffen lassen, um die Wirkung an ihnen *ad oculos* zu demonstrieren. Weitere Dämonenaustreibungen folgten, und bei der allgemeinen Begeisterung und Erregung des Volkes hat das einzige Wunder, das eintrat, die Heilung eines Blinden, nichts Überraschendes². Ambrosius tat natürlich das Seinige, um den Glanz des Geschehenen zu erhöhen, und leitete »in einer Zeit, wo die Kirche eines besonderen göttlichen Beistands bedurfte«³, den Enthusiasmus des Volkes in die gewünschte Richtung. Die Aufbahrung, Überführung und erneute Beisetzung der Reliquien gestaltete sich zu einer großartigen Kundgebung für ihn und für den reinen Glauben gegen die Ketzereien des Hofes.

In dem allen liegt nichts, was einen Verdacht gegen die Ehrlichkeit des Ambrosius notwendig begründen müßte. Nur die Tatsache, daß ihm der Reliquienfund in seinem Kampf gegen den Hof zur Entfachung der rechtgläubigen Begeisterung natürlich sehr gelegen kam, wirkt verdachterregend. Aber gerade an diesem Punkte scheint mir eine Einschränkung geboten. Daß die Auffindung und der Beistand der Heiligen den Sieg des Ambrosius entschieden hätten, ist eine erbauliche Auffassung von Paulinus und Augustin. Sie darf nicht allzu wörtlich genommen werden. Schon der äußere Anlaß einer Kirchenweihe zeigt deutlich, daß von einer wirklichen »Verfolgung« damals keine Rede mehr gewesen sein kann. Dieser Eindruck wird durch die Festpredigt, die Ambrosius auf die

¹) Ep. 22, 12.

²) Ebd. 2 (»una« für »urna«: Textverbesserung nach van Ortoy). Die Blindenheilung: ep. 23, 17; hymn. VI 15—24; dazu Augustin und Paulinus. — Vgl. für die Frage der Glaubwürdigkeit die Wunder, die sich laut Paulinus nach dem Tode des Ambrosius ereigneten: cap. 48 sq.

³) Ep. 22, 10.

beiden Heiligen gehalten hat und uns in seinem Briefe mitteilt, bestätigt. Zwar benutzt er die Gelegenheit, um sich gegen den Verdacht politischer Empörung noch einmal zu rechtfertigen — wie friedlich, wie heilsam für alle sind die Bundesgenossen, die er gefunden hat ¹! — aber andererseits bezeichnet er die Märtyrer doch schon als einen Ersatz dafür, daß er selbst keines Martyriums für würdig erachtet sei ². Ja, Ambrosius wundert sich bereits, daß sich die Arianer noch immer nicht bekehren wollen, wo sie schon so viel Schweres durchgemacht haben ³.

Das alles deutet auf eine wesentlich entspannte Lage, und damit verliert der Verdacht einer betrügerischen Mache von seiten des Ambrosius seinen Sinn und seine Wahrscheinlichkeit. Die gegenteiligen Behauptungen der erbitterten Hofgesellschaft, daß alles Humbug, die Märtyrergebeine unecht und die angeblichen Dämonenaustreibungen ein abgekartetes Spiel gewesen seien, besitzen wirklich keine Beweiskraft. Hier hätte man sich ja mit einer Anerkennung der Wunder selbst Unrecht gegeben, und der läppische Vorwurf, Ambrosius habe sie durch Bestechung zuwege gebracht, zeigt hinlänglich, was von diesen Aussagen zu halten ist ⁴. Übrigens sind Gervasius und Protasius auch keineswegs die einzigen Reliquien, die Ambrosius in seinem Leben zu entdecken glaubte ⁵.

Der wahre Grund, der das endgültige Einlenken der Regierung veranlaßte, ist auf anderem Gebiete zu suchen. So viel wird man aus der Darstellung des Augustin und Paulinus folgern können, daß die Wendung bald nach Entdeckung der Märtyrer erfolgte. Um diese Zeit dürfte Maximus von Gallien aus mit einem politischen Schreiben an Valentinian II. herantreten

¹) Ep. 22, 10.

²) Ep. 20, 12; der gleiche Gedanke hymn. VI, 11—12.

³) Ep. 22, 22.

⁴) Paul. 15; vgl. Ambr. ep. 22, 17 sqq.

⁵) Später hat Ambrosius noch die Märtyrer Vitalis und Agricola und den heiligen Nazarius entdeckt: Paul. 29. 32.

sein¹, in dem er diesen in sehr ernstem Ton wegen seiner jüngsten kirchlichen Maßnahmen zur Rede stellte. Er sei froh, bemerkte er darin, durch diese Fürsorge den Beweis liefern zu können, wie viel ihm am wahren Wohl Valentinians gelegen sei. Er fordere ihn zur Umkehr von seinem bösen Wege auf; denn es sei gänzlich unerträglich, daß der unverletzliche wahre Glaube durch willkürliche Menschengesetze bekämpft werde. Maximus erinnert weiter an das göttliche Strafgericht, das die Stadt Mursa um der Ketzerei willen erfahren habe, und verweist dann ebenfalls auf das kirchenpolitische Vorbild Valentinians I. Dann schließt er seine Vorstellungen mit dem nochmaligen, eindringlichen Rat zu schleuniger Besserung².

Dieser Brief wirkte, aber wirkte zu spät. Durch den Kampf gegen Ambrosius hatte sich die mailändische Regierung die Sympathie der orthodoxen Bevölkerung schon in weitestgehendem Maße verscherzt. Als Maximus im Jahr darauf plötzlich mit Heeresmacht in Italien einbrach, stieß er außer in Haemona (an der illyrischen Grenze!) nirgends auf Widerstand³. Valentinian mußte hilflos in das Ostreich fliehen, wo ihn Theodosius gleichfalls mit Vorwürfen empfing⁴. Zwar bringen Rufin und Theodoret den Angriff des Maximus mit dem vorhergegangenen Warnungsbrief zu Unrecht in einen unmittelbaren Zusammenhang⁵. Aber die Rechtgläubigkeit, die der neue Kaiser an den Tag legte, trug ohne Zweifel dazu bei, den Sieg zu erringen und seine Herrschaft zu befestigen; sie hat ihm in der Kirche trotz seiner politischen Verbrechen auch ein im ganzen nicht ungünstiges Andenken erhalten⁶.

¹) Die Datierung des Briefes ist unsicher. Er könnte auch erst in das Jahr 387 fallen; doch ist dies nicht wahrscheinlich, da aus seinem Ton hervorgeht, daß die Verfolgung eben erst stattgefunden hat und noch ihren Fortgang nehmen soll. Seecks Versuch (Untergang V, 518 zu 207,27), ihn daraufhin genau in die Osterzeit 386 zu setzen, geht allerdings zu weit.

²) Coll. Auell. 39, ep. Maximi tyr. Ualentiniano.

³) Pacat. 37; Zos. IV, 45 sq. (Rauschen, S. 269).

⁴) Ambr. ep. 53, 2. 3 Theodosio; Theod. V, 15, 1; Suidas, Οὐαλεντινιανός.

⁵) Ruf. XI, 16; Theod. V, 14.

⁶) Vgl. Sulp. Sev., Dial. III, 11,2; Orosius, Hist. VII, 34.

Ambrosius blieb ruhig in Mailand. Wir wissen nicht, wie er sich zu seinem einstigen Feinde gestellt hat, der jetzt als sein Befreier kam. Noch viermal hat er die Herrscher des Westreichs wechseln und stürzen sehen, aber seine eigene Stellung kam darüber nicht zu Fall, und die rechtlichen Grundlagen, die er seiner Kirche in den Jahren 385 und 386 erkämpft hatte, blieben erhalten. Noch in den Stürmen der Verfolgung oder unmittelbar danach veröffentlichte er eine kleine Schrift, die als »Rede wider Auxentius über die Übergabe der Kirchen« herausgegeben wurde¹. Hier nimmt er zu allen Vorwürfen, die ihm gemacht waren, noch einmal Stellung. Die großen, die Zukunft beherrschenden Gedanken über das Verhältnis von Imperium und Sacerdotium finden hier (und in dem Brief 21 an Valentinian II.) ihre grundsätzliche Formulierung.

»Gebet dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist«, ist das große Motto für die Auseinandersetzung². Der Kaiser herrscht in den Dingen dieser Welt absolut. Auch die Priester gehorchen ihm, zahlen den Tribut und leisten selbst dann keinen gewaltsamen Widerstand, wenn er im Unrecht ist. Aber deshalb besitzt er doch keinen religiösen Vorzug, und das heißt, auch keinen Vorzug in der religiösen Gemeinschaft. Ihm gehören, wie Ambrosius sagt, die Paläste, aber nicht die Kirchen³. Der Kaiser steht selbst innerhalb der Kirche, nicht über ihr, und wenn man ihn als deren Sohn bezeichnet — hier prägt Ambrosius den Ausdruck zum erstenmal —, so ist das keine Beleidigung, sondern ein Ehrentitel⁴. Der allein zuständige Ausleger des Glaubens bleibt der Priester — nicht auf Grund eines besonderen Charakters, aber als der

¹) Sermo contra Auxentium de basilicis tradendis Ml. XVI, 1050—1062. Die Schrift gibt sich als eine während der Belagerung in der Kirche gehaltene Ansprache und enthält gewiß auch Niederschläge damals gehaltener Predigten. Ihre Bedeutung ähnelt der nachträglichen Widerlegung des Symmachus im Jahr 384 (ep. 18 Valentiniano, s. o. S. 179 f.).

²) Serm. 31. 35; vgl. ep. 20, 19.

³) Ep. 20, 19.

⁴) Serm. 36.

berufene und der natürliche Lehrer der Gemeinde ¹; der Kaiser ist dagegen auf geistlichem Gebiet weiter nichts als ein Laie. Darum muß der Priester auch in seiner rechtlichen Stellung innerhalb der Kirche von ihm unabhängig bleiben und kann nur dem Urteil seiner Standesgenossen unterworfen sein ². Die Geschichte der letzten Kämpfe hatte es Ambrosius noch einmal bewiesen, was schon das ganze Jahrhundert gelehrt hatte: daß die bloße Anerkennung der Glaubensfreiheit durch die Regierung ohne gleichzeitige Anerkennung der priesterlichen Autonomie ein leeres Wort blieb, das ohne praktische Bedeutung war.

Zur Begründung seiner Sätze beruft sich Ambrosius auf die von jeher gültige Tradition, deren Recht zudem auch ohne weiteres einleuchtet ³. Wo er an die Vorbilder des Alten Testamentes denkt oder zu denken scheint, wird dieses doch niemals als unmittelbare Quelle der kirchlichen Rechtssätze im einzelnen benutzt. Das ist ein Standpunkt, durch den sich Ambrosius von den meisten Zeitgenossen, z. B. auch dem Ambrosiaster, wesentlich unterscheidet, und der mit seiner allegorischen Auslegungsweise der Bibel zusammenhängt ⁴. Als politische Natur wurzelt Ambrosius mit seinem konkreten kirchengeschichtlichen Denken eben durchaus in der Vergangenheit seiner eigenen Kirche, und es ist nicht schwer zu sagen, wo hier seine geistigen Ahnen zu suchen sind.

Die Anschauungen der alten nicänischen Opposition finden durch Ambrosius eine Erneuerung und ihren endgültigen Triumph. Mit Athanasius, Hilarius ⁵ und Lucifer

¹) Hierüber s. u. S. 266 f.

²) Ep. 21, 2. 4. 5.

³) Ep. 21, 4.

⁴) Ambrosius unterscheidet gelegentlich scharf zwischen AT. und NT.: vgl. etwa ep. 26, 4 sqq. Irenaeo; De Tob. 15, 51; 17, 37 sq; Enarr. in psalm. I, 33. In politischem Zusammenhang verweist er auf alttestamentliche Vorbilder ep. 51, 7—10 Theodosio (zu David s. o. S. 166, Anm. 4); ep. 57, 9—10 Eugenio; ep. 40, 26 Theodosio und De obit. Theod. 4. 38 (Josias); vgl. auch ep. 21, 4 Valentiniano und insbesondere die interessante Stelle ep. 20, 23 sorori.

⁵) Von diesen beiden kennt Ambrosius zum Teil auch die Schriften: vgl. Schermann, S. 23—36; Ramatschi, S. 14; S. 38 f.

hat er nicht nur die grundsätzliche Verknüpfung von Dogmatismus und Klerikalismus gemein, sondern er teilt auch trotz der veränderten Zeitlage deren charakteristische Verteidigung gegen die Regierung aus dem Gedanken der Glaubensfreiheit¹. Während seines Kampfes erinnert Ambrosius selbst an seinen rechthgläubigen Vorgänger, Dionys²; er beruft sich auf die ursprüngliche Meinung der Väter von Ariminum, und er verwirft die Taktik des Konstantius unter Namensnennung und ausdrücklich³.

Erst damit hat der arianische Streit auch nach seiner kirchenrechtlichen Seite den endgültigen Abschluß gefunden. So gewiß die kirchenpolitischen Gedanken des Ambrosius aus der katholischen Idee der Kirche mit innerer Notwendigkeit gefolgert sind, so gewiß bedeuten sie in ihrer klaren Formulierung gegenüber der bisherigen Praxis der Regierung doch eine Neuerung und sind nicht die einzige Lösung des staatskirchlichen Verhältnisses, die denkbar ist. Über ein halbes Jahrhundert hatte die christliche Kirche gebraucht, um den Schritt, den sie unter Konstantin dem Großen wie im Traume getan hatte, in ihr Bewußtsein zu erheben und durchzudenken. Am Ausgange des 4. Jahrhunderts ist dieser Punkt erreicht, und an der Art und Weise, wie das staatskirchliche Problem verschieden gelöst wird, erkennt man schon die großen Verfassungstypen der folgenden Zeit, das griechisch-byzantinische, das römisch-romanistische⁴ und das germanisch-arianische Kirchentum.

Die Illyrier sind als die ersten Vertreter des letzten Typus zu betrachten. Sie lehnen die klerikale Lösung des Ambrosius ab, aber sie scheinen das Verhältnis zur Staatsgewalt doch auch anders anzusehen als der Orient, wo die Entwicklung mehr und mehr auf eine Vergöttlichung des Staates und des Kaisertumes hinausläuft. Im Abendland wurde ihnen der Bund mit der politischen Gewalt trotzdem zum Verhängnis.

¹) Serm. 24. 28.

²) Ebd. 18.

³) Ep. 21, 15.

⁴) Vgl. o. S. 54.

Der bloße Besitz der Macht bedeutete hier auf dem geistig ebenso hoch kultivierten wie gesellschaftlich und sozial desorganisierten Boden der spätrömischen Despotie wohl eine ständige Versuchung, sie zu mißbrauchen, aber tatsächliche, dauernde Vorteile wurden einer Kirche dadurch nicht mehr geboten. Eine lebendige Gemeinde- und Kirchenbildung ließ sich auf diesem Wege nicht bewerkstelligen. Nimmt man hinzu, daß die Illyrier in ihren theologischen Leistungen zweifellos hinter der griechischen und lateinischen Kirche zurückblieben und einen mehr oder weniger barbarischen Charakter trugen, so erscheinen sie im Kampf mit der großartigen römischen Kirchenidee, die Ambrosius vertritt, von vornherein nicht konkurrenzfähig. Der Gewaltstreich von 386 raubte ihnen das letzte Ansehen in der lateinischen Welt. Aber in den nationalen germanischen Staatengebilden der nächsten Jahrhunderte sollte ihr Kirchengedanke doch noch eine Zukunft besitzen. Die illyrisch-homöische Kirche bildet ja die »Mutterkirche der gotischen Kirchen«¹, und als Pannonien später zum Reich des Theodosius geschlagen wurde, müssen auch die Illyrier durch die Fortführung der Traditionen aus der alten Reichskirche noch einmal eine historische Rolle gespielt haben.

Ambrosius hat nach dem Sieg von 386 mit ihrer Gegnerschaft nichts mehr zu tun. Das letzte Jahrzehnt seines Lebens, das jetzt anbricht, ist nur von dem Bestreben beherrscht, die neu erkämpfte nicänische Kirchenherrschaft in den politischen Wirren des Reiches zu erhalten und zu vollenden. Dadurch tritt aber auch seine rein politische Bedeutung als Reichsbischof von Mailand aufs neue in den Vordergrund.

3. Kapitel.

Ambrosius und Theodosius.

Die Herrschaft des Maximus in Italien war nach der Vertreibung Valentinians II. nicht von langer Dauer. Seine

¹) v. Schubert, Frühmittelalter S. 22.

anfänglichen Versuche, die Anerkennung des Ostreichs zu finden, schlugen fehl, und nach einigem Zögern entschloß sich Theodosius, die Rechte seines Schwagers¹ Valentinians II. in Schutz zu nehmen. Im Frühling 388 rückte er ins Feld, schlug den Usurpator in zwei Schlachten in Illyrien entscheidend und konnte schon im Herbst des Jahres als Sieger in Mailand einziehen². Hier bleibt in den nächsten Jahren seine dauernde Residenz³, und damit beginnt seine berühmte Freundschaft mit Ambrosius, die einer späteren Zeit wie das ideale Vorbild eines guten Verhältnisses von weltlicher und geistlicher Gewalt überhaupt erscheinen konnte. Wir werden bei näherer Betrachtung derselben freilich auch die kirchenpolitischen Spannungen zu betonen haben, die zwischen beiden Männern bestanden und nur sehr allmählich ihren Ausgleich fanden. Im Grunde streben Kaiser wie Bischof aber doch von verschiedenen Seiten aus dem gleichen kirchenpolitischen Ideale zu, und das völlige Einvernehmen, mit dem ihr Verhältnis abschließt, bedeutet auch den Abschluß des staatskirchlichen Systems im Reich.

Wenn etwas den Namen des Großen für Theodosius rechtfertigen kann, so ist es die Klarheit, mit der er die religionspolitischen Aufgaben seiner Zeit begriff und zu Ende führte. Schon Konstantin der Große hatte erkannt, daß das römische Reich wenn überhaupt, dann nur noch im Bunde mit der Kirche eine Zukunft haben konnte, und Theodosius vollendete bewußt, was sein Vorgänger begonnen hatte. Kaum ein Jahr seiner Regierung verläuft ohne ein neues Gesetz oder sonstige Maßnahmen zur Bekämpfung des Heidentums, zur Unterdrückung der Ketzerei und zur Förderung der katho-

¹) Zur Frage, ob die Ehe des Theodosius erst nach der Flucht Valentinians in das Ostreich geschlossen wurde oder vorher s. Rauschen, S. 266 und Seeck, Untergang V, 521 zu 210, 34.

²) Cod. Theod. XV, 14, 7 Mediolanum vom 10. X. 388; vgl. Ifland, S. 151—158, Rauschen, S. 280—283, Seeck, Untergang V, 210—216.

³) Bis zur Rückkehr in den Osten (391) läßt sich nur die Reise nach Rom im Sommer 389 nachweisen und ein kürzerer Aufenthalt in Verona im August und September 390; vgl. Seeck, Regesten S. 275—278.

lischen Kirche¹. Vielfach sind seine Gesetze allerdings mehr als programmatische Kundgebungen denn als eigentliche Gesetze zu verstehen², und nur sehr zögernd folgt den offiziellen Kultverböten die praktische Durchführung nach. Aber gerade die Elastizität und keineswegs pedantische Art, mit der Theodosius an seinem Wege festhielt, verschaffte ihm einen langsamen, aber um so sichereren Erfolg. Eine sofortige Zwangsbekehrung aller nicht katholischen Untertanen lag außerhalb der Grenze des Erreichbaren. Theodosius blieb nur auf der alten Linie römischer Religionspolitik, wenn er zwar einerseits die Ausübung verbotener Kulte soweit als möglich zu unterdrücken suchte und unter Strafe stellte, andererseits aber die persönliche Überzeugung des einzelnen trotzdem durchaus frei ließ. Hervorragende Heiden wie Themistios oder Libanios haben seine Gunst zu allen Zeiten besessen, und die öffentliche Ämterlaufbahn blieb auch ihren Glaubens-

¹) a) Gegen die Heiden. 381: Cod. Theod. XVI, 7, 1; 10, 7. — 382: Cod. Theod. XVI, 10, 8 (ich vermag in diesem Gesetz nicht mit Schultze, I, 257/58 einen eigentlichen Rückschritt zu erblicken: wenn ein Tempel wegen seiner Kunstschatze geöffnet werden darf, aber gleichzeitig eingeschärft wird, daß sich bei dieser Gelegenheit nicht aufs neue ein Opferdienst einschleichen darf, so bezeugt dies doch mehr das Festhalten am bisherigen Kurse). — 383: Cod. Theod. XVI, 7, 2. — 385: Cod. Theod. XVI, 10, 9. — 386: Cod. Theod. XII, 1, 112. — 386/87 (zur Datierung: Seeck, Untergang V, 526 zu 218, 23): Rundreise des Präfekten Cynegius (s. darüber Geffcken, S. 154; für die volle Zustimmung des Theodosius vgl. Liban. or. LII, 46). — 391: Cod. Theod. XVI, 10, 10; 7, 4, 5; 10, 11. — 392: Cod. Theod. XVI, 10, 12.

b) Gegen die Häretiker. 380: Cod. Theod. XVI, 1, 2 = 2, 25. — 381: Cod. Theod. XVI, 5, 6. 7. 8; 1, 3. — 382: Cod. Theod. XVI, 5, 9. — 383: Cod. Theod. XVI, 5, 10. 11, 12; Soz. VII, 6 (? vgl. Kauffmann, S. LXII f.). — 384: Cod. Theod. XVI, 5, 13. — 387 (?): Cod. Theod. XVI, 5, 16. — 388: Cod. Theod. XVI, 5, 14. 15; 4, 2. — 389: Cod. Theod. XVI, 5, 17. 18. 19. — 391: Cod. Theod. XVI, 5, 20. — 392: Cod. Theod. XVI, 5, 21; 4, 3. — 394: Cod. Theod. XVI, 5, 22. — Eine Sonderstellung nehmen nur die schismatischen Sekten (Novatianer, Donatisten) ein: Theodosius war klug genug, diese nicht zu verfolgen (vgl. das ähnliche Verhalten Konstantins d. Gr.).

²) Vgl. das Edikt von Thessalonich (o. S. 54/55) und das zusammenfassende Urteil des Sozomenos, Hist. eccl. VII, 12, 12.

genossen nicht grundsätzlich versperrt. Zeitweise scheint Theodosius die Gleichberechtigung aller Bürger in dieser Hinsicht sogar ausdrücklich betont zu haben¹. Ähnliches gilt für die Behandlung der Ketzer, die im allgemeinen freilich weit härter angefaßt wurden. Grundsätzlich streng und unbittlich, sah Theodosius im einzelnen doch vieles notgedrungen nach, und beispielsweise wurden religiöse Tumulte oft nur sehr milde bestraft².

Die Grundtendenz seiner Religionspolitik wird dadurch in keiner Weise berührt. Ebenso wenig vermögen die gelegentlichen taktischen Rücksichten, die Theodosius — ganz wie seine Vorgänger³ — in Zeiten politischer Gefahr auf Heiden und Ketzer zu nehmen genötigt war⁴, das Gesamtbild seiner Persönlichkeit und seiner Kirchenpolitik zu verwischen. Vollständige Vernichtung aller Andersgläubigen war von Anfang an das Ziel seiner Regierung, und die kirchliche Über-

¹) Prudentius, *Contra Symm.* I 616 sqq. (im Hinblick auf die Zeit nach der Besiegung des Eugenius 394); aber auch vorher kommt es, wiewohl selten vor, daß ein Heide unter Theodosius zu Rang und Würden gelangt. So ist Klearchos, ein Heide, im Jahre 384 Konsul und war vorher *praefectus urbi* in Konstantinopel. — Die Behandlung der Apostaten bildet ein Kapitel für sich.

²) So die arianischen Unruhen in Konstantinopel (Ambr. ep. 40, 13) und bald darauf der heidnische Aufstand in Alexandria; vgl. über diesen Schultze I 263, der der Heidenpolitik des Theodosius hier wie meist mehr gerecht wird als Geffcken (S. 159).

³) Vgl. das Verhalten des Valens (o. S. 38) und des Gratian (o. S. 42) nach dem Goteneinbruch.

⁴) In den ersten Jahren seiner Regierung, die unter dem Zeichen der Gotengefahr stehen, zeigt Theodosius noch eine gewisse Toleranz: a) gegen die Heiden: *Cod. Theod.* X 1, 12 = *Just.* XI 78, 2 (Schutz der heiligen Zypressen von Daphne) vom 17. VI. 379. Auch das Edikt von Thessalonich *Cod. Theod.* XVI 1, 2 am 27. II. 380 richtet seine Spitze noch nicht gegen die Heiden. — b) Gegen die Ketzer: Das Konzilversprechen von 380 (o. S. 55 f.) und das Konzil von 383 (o. S. 86). Aus politischen Gesichtspunkten ist wohl auch das Toleranzgesetz gegen die Eunomianer *Cod. Theod.* XVI 5, 23 zu verstehen, das Theodosius am 20. VI. 394 während des Marsches gegen Eugenius in Hadrianopolis erläßt; kein volles Jahr später wird es durch Arkadius wieder aufgehoben; *Cod. Theod.* XVI 5, 25 vom 13. III. 395.

lieferung, die Theodosius als einen unermüdlichen Förderer des Katholizismus und Feind alles Irr- und Unglaubens schildert, hat ihn im wesentlichen durchaus richtig gezeichnet.

Nur eine Epoche scheint aus diesem Zusammenhang gänzlich herauszufallen, und gerade mit dieser haben wir es im Hinblick auf Ambrosius zu tun. Während des Theodosius italienisch-mailändischem Aufenthalt vom Jahre 388 bis 390 erfolgt kein einziger heidenfeindlicher Schritt. Heidenische Persönlichkeiten gelangen in einem über das bisherige weit hinausgehenden Maße in die obersten Verwaltungsstellen¹, und das persönliche Verhalten des Theodosius zeigt ihnen gegenüber ein Wohlwollen, das an Begünstigung grenzt². Zu der vorhergegangenen wie auch zu der nächstfolgenden Periode seiner Kirchenpolitik steht dieser Zeitabschnitt in einem unleugbaren Gegensatz, und die Frage ist nur, wie man diesen Wechsel zu deuten hat. Die ältere Forschung hatte die Schwierigkeiten, die an diesem Punkte lagen, noch nicht im vollen Umfange erkannt und sich im wesentlichen damit begnügt, den späteren Umschwung zu erneuter Bedrückung des Heidentums um so entschiedener mit der Kirchenbuße von Thessalonich und dem »fast unbegrenzten Einfluß«³ des Ambrosius zusammenzubringen. Dagegen hat man neuerdings gerade diese toleranten Inkonsequenzen der theodosianischen Religionspolitik auf das stärkste betont und danach das ganze traditionelle Charakterbild des Kaisers zu revidieren gesucht. Theodosius erscheint nicht mehr als der klar blickende Politiker, der zwar im Persönlichen nicht ohne liebenswürdige und sogar weiche Züge, in allen entscheidenden Fragen doch von einer eisernen Festigkeit und Konsequenz ist, sondern vielmehr als ein unsteter, den wechselnden Einflüssen seiner Umgebung ständig unterliegender Charakter. Ganz besonders

1) Belege bei Seeck, Untergang V, 225 ff. Das Edikt gegen die *malefici* Cod. Theod. IX 16, 11 vom 16. VIII. 389 kommt hier nicht in Betracht.

2) S. u. S. 234 f. 242.

3) Schiller II, 413; Schultze I, 275; ähnlich neuerdings wieder Birt, S. 338.

in der Kirchenpolitik zeigt er sich außerstande, auf die Dauer an einer Linie festzuhalten. Die Bedeutung, die Ambrosius für sein Verhalten besitzt, wird demgemäß noch stärker betont als früher. Theodosius schwankt zwischen abergläubischer Ehrfurcht vor ihm und dem Bedürfnis, sich gelegentlich seinem Einfluß zu entziehen, hin und her. Nicht allein die Wendung zur staatskirchlichen Politik im Jahr 391 geht auf den Einfluß des Ambrosius zurück; auch die vorausgegangenen toleranten Anwandlungen des Kaisers sollen sich umgekehrt als Ausdruck einer Ambrosius gegenüber verärgerten Stimmung verstehen lassen ¹.

Ich glaube, die Situation ist von Grund aus anders zu beurteilen. Sobald es gelingt, die toleranten Schwankungen der kaiserlichen Religionspolitik in dem in Frage stehenden Zeitraum nicht einfach mit der vermeintlichen Charakterchwäche des Theodosius zu motivieren, sondern politische Tendenzen klarzulegen, die sie aus sich selbst heraus verständlich machen, verlieren die Vorstellungen von der Größe des ambrosianischen Einflusses sehr an Halt. Eine solche Erklärung ist aber in der Tat möglich. Nur die geringe Beachtung, die man der ungleichen Behandlung des Heidentums im Ost- und Westreich gewöhnlich schenkt, macht es verständlich, daß man dieselbe nicht schon längst stärker in Erwägung gezogen hat.

Theodosius war seit dem Jahr 381 im Ostreich mit seinen scharfen heidenfeindlichen Erlassen der Entwicklung des Gesamtreiches weit vorausgeeilt. Im Abendland wurde, wie früher betont, der Opferdienst trotz der Beschränkungen durch Gratian in ununterbrochener Folge weiter geübt und geduldet ².

¹) Seeck, *Untergang V*, 221 ff.; Geffcken, S. 154 ff. Seeck bewährt auch gegenüber Theodosius seine Fertigkeit, die Religionspolitik großer Herrscher aus zufälligen Beeinflussungen durch andere und im übrigen aus Kometen, Familienkatastrophen und schlechter Verdauung (*Untergang V*, 172/73) herzuleiten. Seine Ausführungen sind leider auch auf die fesselnde Darstellung Geffckens offenbar nicht ohne Einfluß geblieben.

²) S. o. S. 168 f. und 181 f. Auch das Kampanische Festverzeichnis von 387 ist kein Angriff auf das Heidentum, sondern versucht nur »außerhalb des konfessionellen Gebietes für Feste und Ferien des

Dieser Situation mußte Theodosius Rechnung tragen, so gut wie seinerzeit Konstantius, der sein schroffes Verhalten gegen die Heiden im Westreich gleichfalls gemildert hatte¹. Wie dieser hatte sich Theodosius das Gesamtreich erst erobern müssen und kam als Befreier. In Laibach wurde er nach Bezwungung des Maximus von den heidnischen Priestern in voller Amtstracht begrüßt². Er konnte und durfte unter diesen Umständen nicht damit den Anfang machen, daß er den heidnisch gesinnten Bevölkerungsteil vor den Kopf stieß, die heidenfeindlichen Gesetze aus dem Osten in den Westen übertrug und seinen Ruf als intoleranter Glaubensverfolger im Gegensatz zu seinen Vorgängern³ bestätigte. Darum ist es kein Zufall, daß die erste Äußerung seines neuen toleranten Kurses gerade in die Zeit fällt, da der Feldzug gegen Maximus endgültig beschlossene Sache war⁴; darum darf es aber ebenso wenig überraschen, daß Theodosius nach der vollständigen Etablierung seiner Herrschaft wieder in die alten Bahnen zurücklenkt, zumal diese Wendung ihrerseits mit der Rückkehr in den Osten zeitlich fast zusammenfällt⁵.

Das Verhalten des Theodosius in den ersten Jahren seines italienischen Aufenthaltes wird aber noch besonders begreiflich, wenn man die Rolle bedenkt, in der er hier auftrat. Offiziell war er ja nur gekommen, um seinen Schwager Valentinian II. wieder einzusetzen⁶. Tatsächlich ging er aber nichtsdestoweniger darauf aus, diesen nach Möglichkeit bei-

Staats einen neutralen Boden zu gewinnen, auf dem die Bürger aller Kulte sich begegnen können« (Mommsen, *Ges. Schriften* VII, *Epigr. und numism. Schriften* I, S. 23).

¹) Vgl. *Cod. Theod.* XVI 2, 18; *Symm. rel.* III 6, Seeck p. 281, 25.

²) *Pacatus* 37, 4 (Geffcken, S. 159).

³) Für eine tolerante Regierung auch des Maximus spricht sein gerechtes Verhalten gegen die Juden, die er gegen christliche Ausschreitungen in Schutz nimmt: *Ambr. ep.* 40, 23 Theodosio.

⁴) Die Ernennung des heidnischen *praefectus praetorio orientis* Tatian im Frühling 388 (Seeck, *Briefe des Libanios* S. 286/7).

⁵) *S. u.* S. 242 f.

⁶) Vgl. *Ambr. ep.* 53, 3 Theodosio; *Aug. De ciuit.* V, 26; *Theod.* V, 15, 3—4; *Zos.* IV, 47.

seite zu drängen und speziell das Mittelreich seinem Sohne Honorius zu reservieren. Unter diesen Umständen mußte ihm viel daran gelegen sein, die Gunst der Bevölkerung zu besitzen, damit sich der Herrschaftswechsel möglichst glatt und geräuschlos vollzog. Gerade in Rom, wo er Honorius im Purpur des Augustus vorstellte, unterließ Theodosius nichts, um sich beim Adel der Stadt, dessen religiöse Einstellung wir kennen, populär zu machen, und ein heidenverfolgendes Vorgehen war damit unvereinbar. Kein Wunder, daß hier gerade den heidnischen Persönlichkeiten glänzendste Auszeichnungen zuteil wurden ¹.

Die Stellung, die Theodosius um die gleiche Zeit den Ketzern gegenüber einnimmt, gibt die Probe für die Richtigkeit unserer Auffassung. Wenn nicht diese politischen Erwägungen, sondern unberechenbare Zufälle, persönliche Differenzen mit Ambrosius oder gar ein grundsätzliches Abweichen vom staatskirchlichen Ideal seine vorübergehende Toleranzpolitik verursacht hätten, so müßten sich die gleichen Schwankungen auch in der Behandlung der Ketzer beobachten lassen. Davon ist jedoch nicht das Geringste zu verspüren. Die Ketzer bildeten keine Macht, mit der man zu rechnen brauchte, und waren schon von Maximus energisch bekämpft worden. So folgen sich die Edikte gegen sie wie bisher in kurzen Abständen, sei es, daß sie Theodosius noch auf dem Feldzug in Illyrien, sei es, daß er sie in Rom oder Mailand erläßt ². Diese Tatsache zeigt zugleich, daß auch nach dieser Seite hin von einem besonderen kirchenpolitischen Einfluß des Ambrosius keine Rede sein kann.

Die Grundzüge der theodosianischen Religionspolitik stehen also während des italienischen Aufenthaltes von vornherein fest, und nur in Einzelheiten kann sie Ambrosius unter-

¹) Über die politischen Absichten des Theodosius vgl. Güldenpenning, S. 175; Seeck, Untergang V, 227 f.

²) Cod. Theod. XVI 5, 15 (14. VI. 388, Stobi); XVI 4, 2 (16. VI. 388, Stobi); XVI 5, 17 (4. V. 389, Mailand); XVI 5, 18 (17. VI. 389, Rom); XVI 5, 19 (26. XI. 389, Mailand); XVI 5, 20 (19. V. 391); Seeck, Regesten S. 275—278.

stützt oder durchkreuzt haben. Wir verzichten grundsätzlich darauf, die einzelnen Schritte, die Theodosius in der einen oder anderen Richtung unternommen hat, ohne zwingenden Grund mit dem Einfluß des Ambrosius in Beziehung zu setzen, und wo dieser unleugbar zutage tritt, darf seine kirchenpolitische Bedeutung trotzdem nicht überschätzt werden. — Genau so wie an der Gunst der Heiden mußte Theodosius auch an der Gunst der christlichen Kirche gelegen sein, ja diese sollte in Zukunft sogar die vorzügliche und eigentliche Stütze seiner Macht bilden. Die schwierige Lage, in die er darum bei der vorübergehenden Begünstigung der heidnischen Kreise geriet, suchte er durch Unterdrückung der Ketzerei und sonstige harmlosere Förderungen der Kirche nach Möglichkeit auszugleichen. Kam es aber in extremen Fällen trotzdem mit Ambrosius zu Reibungen, so zog es Theodosius meistens vor, freiwillig nachzugeben ¹. Ein solches Verhalten ist begreiflich genug. Das Schicksal Valentinians II. stand nur zu drohend vor aller Welt Augen; Theodosius konnte es in seiner gleichfalls nicht ganz einfachen Lage nicht wagen, dessen Beispiel zu folgen und von neuem mit der katholischen Kirche zu brechen, die in Ambrosius einen Vertreter gefunden hatte, dessen grandiose Energie auch ihm imponieren mußte. Mag man es Theodosius daher im Gedanken an die spätere, mittelalterliche Entwicklung zum Vorwurf machen, daß er die Unabhängigkeit der kaiserlichen Gewalt nicht entschiedener betont habe, unter dem Gesichtspunkt seiner Gegenwart erscheint sein Verhalten durchaus sinnvoll und verständlich, und schon wenige Jahre später sollte es ihm die reichsten politischen Früchte tragen.

Ambrosius hatte Theodosius ohne Zweifel mit den größten Erwartungen empfangen ² und blieb ihm für die zahlreichen

¹) S. u. S. 233. 234 f. 238 ff. — Ambr. De obit. Theod. 13 Ml. XVI 1453: . . . tanta imperator ageret uerecundia, ut mallet sibi homines religione quam timore astringere.

²) Daß Ambrosius dem Theodosius jedoch schon Ende August »sehr

Wohltaten und Äußerungen der Devotion nicht den Dank schuldig¹. Bald verging kaum ein Tag, wo er nicht im Palaste des Kaisers zu sehen war². Eine leise Enttäuschung darüber, daß dieser keineswegs als der tempelzerstörende Josias erschien, für den er bis dahin gegolten hatte³, und daß er seinem Hofbischof auch nicht einen gleich umfassenden Einfluß einräumte, wie Gratian und anfangs auch Valentinian II., darf man aber wohl voraussetzen, auch wenn sich Ambrosius äußerlich beherrschte und nichts merken ließ.

Noch in den Anfang der beiderseitigen Bekanntschaft fällt das bekannte Ereignis von Kallinikum⁴, das für das Verhältnis beider Männer bezeichnend ist. Im äußersten Osten des Reiches hatte der christliche Bischof der Stadt Kallinikum in einem Tumulte eine jüdische Synagoge plündern und in Brand stecken lassen, und zu gleicher Zeit war auch ein benachbarter Tempel der Valentinianer durch Mönchshaufen zerstört worden⁵. Schwer gereizt gelobte Theodosius

befissen« entgegen geeilt sei, »um ihn gleich an der Grenze Italiens willkommen zu heißen«, ist eine Erfindung Seecks (Untergang V, 221), die sich aus Ambr. ep. 41, 1 Theodosio und Paul. 22 nicht herauslesen läßt. Vielmehr reiste Ambrosius ganz offenbar erst nach dem Einzug des Theodosius in Mailand nach Aquileja (Paul. 22 Krabinger p. 11: *extincto itaque Maximo, posito Theodosio imperatore Mediolani, Ambrosio uero episcopo constituto Aquileiae* . . . Paul. 23 p. 12: *postea uero quam Mediolanum reversus est, posito imperatore in ecclesia* . . .). Der Grund seiner Reise kann der Tod des dortigen Bischofs gewesen sein: Tillemont X, 200.

¹) Vgl. ep. 40, 5; 41, 27; 51, 1. 13 Theodosio und De obit. Theod. 51. Auf Bitten des Ambrosius gewährte Theodosius den gefangenen Anhängern des Maximus die Verzeihung: ep. 40, 25 Theodosio.

²) Ep. 57, 4 Eugenio.

³) Vgl. ep. 40, 26 Theodosio.

⁴) Nach Rauschen S. 292; 532 ff. Ende 388, vielleicht auch Anfang 389; ersteres ist wohl sicher richtig. Denn das Fest der Makkabäer, das Ambr. ep. 40, 16 Theodosio erwähnt, fand am 1. Aug. statt: Lietzmann, Petrus und Paulus² 1927, S. 101.

⁵) Quellen: Ambr. ep. 40 Theodosio und ep. 41 sorori Ml. XVI 1148—1169. — Für alle Einzelheiten verweise ich auf den ausführlichen monographischen Aufsatz von F. Barth, Theol. Zeitschr. a. d. Schweiz VI, S. 65 ff.

mit einem Eide¹, diesen Landfriedensbruch auf das strengste zu bestrafen². Lagen ihm doch die Heiden an seinem Hofe schon längst mit Klagen über die Ausschreitungen der Mönche in den Ohren³, und vollends die Judenschaft genoß den Schutz des Reiches von jeher, auch wenn sie von den christlichen Kaisern am Proselytenmachen gehindert und im Vergleich zum Christentum zurückgesetzt wurde⁴. Allein Ambrosius erreichte es, daß der Strafbefehl, der den Wiederaufbau der Synagoge auf Kosten des Bischofs vorsah, nicht ausgeführt wurde. Er richtete an Theodosius sofort einen leidenschaftlichen Brief, der den Vorfall unter maßloser Polemik gegen das gottverlassene Judentum⁵ möglichst zu beschönigen suchte⁶ und im Grunde auf den Satz hinauslief, daß es der Kaiser, jetzt nach seinem herrlichen Siege, Christus schuldig sei, auch das christliche Volk bedingungslos zu beschützen⁷.

1) Ep. 40, 31.

2) Ebd. 6.

3) Liban. or. XXX; Ambr. ep. 41, 27.

4) Apostasie, Mischehen, Besitz von christlichen Sklaven sind verboten, und der Übertritt zum Christentum wird erleichtert — alles Maßnahmen, die sich darauf beschränken, die Judenschaft möglichst zu isolieren; Cod. Theod. XVI 8, 5; 9, 1; 8, 7; 7, 3; III 1, 5; 7, 2 = IX 7, 5.

5) Man muß die Ausführungen nach ihrem Zweck beurteilen und nicht allzu wörtlich nehmen. Es ist Rhetorik, wenn Ambrosius behauptet, er würde die Mailänder Synagoge selbst verbrannt haben, wenn dies nicht schon durch den himmlischen Blitz geschehen wäre (ep. 40, 8). Es wirkt allerdings überraschend, wenn auf der anderen Seite Fr. Morawski (Die Juden bei den Kirchenvätern und Scholastikern. Eine kirchengesch. Skizze als Beitrag zum Kampf gegen den Antisemitismus, Berlin 1925) unseren Brief einfach totschnet und dann zum Ergebnis kommt, Ambrosius hege »durchaus keine Abneigung gegen die Juden, eher ein freundliches Entgegenkommen«.

6) Förster hat S. 62 ein Mißverständnis begangen, wenn er ep. 40, 1—4 die Forderung einer geistlichen Gerichtsbarkeit ausgesprochen findet, die sich auf alle Fälle erstrecken soll, an denen Priester beteiligt sind. Vielmehr handelt es sich bei Ambrosius nur um die typische Rechtfertigung seiner persönlichen Einmischung durch Berufung auf seine bischöfliche Verantwortung als Seelsorger; vgl. ep. 17, 7. 13; 21, 4 Valentiniano; ep. 51, 3 Theodosio.

7) Ep. 40, 22.

Die Gebote der Frömmigkeit seien höher zu achten als die Ordnungen staatlicher Zucht¹. Der springende Punkt liegt für Ambrosius jedoch darin, daß die Kirche um ihres äußeren Prestiges willen nicht öffentlich ins Unrecht gesetzt werden darf². In seiner gewohnten, zwischen erbaulicher und politischer Betrachtung schwebenden Art verfehlt er nicht, den Kaiser auf die möglichen Folgen eines solchen Schrittes drohend aufmerksam zu machen: eine Ausführung des Befehls würde Theodosius die Gunst des Himmels und das Vertrauen der christlichen Kirche entziehen³, zunächst aber Ambrosius persönlich gänzlich außer Stand setzen, weiterhin das Meßopfer für den Kaiser darzubringen⁴.

Theodosius suchte dem drohenden Zusammenstoß durch einen halben Rückzug zu entgehen⁵; nur eine formale Rüge des Bischofs von Kallinikum und eine ernstliche Bestrafung der Mönche behielt er sich vor. Aber Ambrosius wartete die Wirkung seines schriftlichen Protestes nicht erst ab. Er benutzte gleich den nächsten Kirchgang des Kaisers, um ihn in seiner Predigt unmittelbar zu apostrophieren und um Gnade anzuflehen⁶. Von der Kanzel herabgestiegen, zögerte er wirklich, den Gottesdienst am Altare fortzusetzen, und wich und wankte nicht vom Platze⁷, bis Theodosius die vollständige Amnestie für Bischof und Mönche versprochen hatte⁸. — Man kann gewiß nicht behaupten, daß Theodosius mit diesem

¹) Ep. 40, 11: *sed disciplinae te ratio, imperator, mouet. quid igitur est amplius: disciplinae species an causa religionis? cedat oportet censura deuotioni.*

²) Ebd. 28: *consideret clementia tua, quantos insidiatores habeat ecclesia, quantos exploratores — leuem rimam si offenderint, figent aculeum.*

³) Ebd. 23 sq.

⁴) Ebd. I. 28—29. 31. 33.

⁵) Und zwar noch ehe er Ambrosius persönlich begegnet war: ep. 41, 27 (Rauschen S. 293).

⁶) Ep. 41, 26.

⁷) Daß die Unterredung, wie Rauschen S. 293 meint, in einem Nebengebäude der Kirche stattfand, läßt sich nicht begründen.

⁸) Ep. 40, 27—28.

erpreßten Gnadenakte¹ grundsätzlich die Unabhängigkeit seiner kaiserlichen Entschließungen preisgegeben habe, aber er hatte sich doch, um Krisen zu verhüten, von Ambrosius zu einem Schritt drängen lassen, der seiner höchsten Rechtsgewalt wenig Ehre machte. Kein Wunder, daß er sich den Juden dafür in andern Fällen um so eifriger gerecht und gnädig zu erzeigen suchte².

Politisch bedeutsamer ist ein zweites Ereignis, das sich im folgenden Jahre (389?) ereignet haben mag. Durch die fortgesetzten Gunstbezeugungen des Theodosius ermutigt, wagte es der römische Senat, seine alte Bitte um Erneuerung der heidnischen Kultusstipendien zum dritten Male vorzubringen, und wirklich zeigte sich Theodosius im ersten Augenblick nicht abgeneigt, ihr zu entsprechen. Ein solcher Schritt wäre allerdings weit über das bisher geübte Maß von Entgegenkommen hinausgegangen und ein Ereignis gewesen, das seiner ganzen Vorgeschichte nach als direkte Niederlage der christlichen Kirche und auch des Ambrosius persönlich verstanden werden mußte. »Ich zögerte nicht«, berichtet dieser, »dem allergnädigsten Kaiser Theodosius meinen Standpunkt öffentlich und unmittelbar darzulegen, . . . und schließlich stimmte er meiner Auffassung bei«³. Indessen bedurfte es

¹) Auch für Ambrosius handelt es sich letzten Endes nicht um Recht, sondern um Gnade (vgl. namentlich ep. 41,26) — aber eine Gnade, die man um der Religion willen eben doch verlangen kann.

²) Seeck, Untergang V, 225 f.; vgl. Cod. Theod. XVI 8,8.9; XIII 5, 18 vom 18. II. 390.

³) Die übliche Auffassung (Güldenpenning, S. 67, Förster, S. 63, Labriolle, p. 121, Seeck, Untergang V, 223), Theodosius habe sich dem Drängen des Ambrosius zunächst einige Tage lang widersetzt, stützt sich auf die falsche Annahme Tillemonts X, 204, die Auseinandersetzung zwischen Ambrosius und Theodosius habe schon in Aquileja begonnen und sei in Mailand fortgesetzt worden; dagegen s. Rauschen, S. 532 ff. — Danach ist auch die Stelle ep. 41, 21 zu übersetzen: *tum ego, cum saepius agendo parum proficerem, epistolam dedi imperatori, quam simul misi. et ubi processit ad ecclesiam, hunc sermonem habui* . . . Es besteht keine Veranlassung, das Imperfectum »proficerem« plusquamperfektlisch zu fassen und die Aussage unmittelbar auf den vorliegenden Fall zu beziehen. Vielmehr handelt es sich nur um eine all-

anscheinend doch noch einiger Tage, während deren Ambrosius dem Hof in ostentativer Weise fern blieb, um Theodosius völlig umzustimmen¹. Auch hier hatte der Kaiser letzten Endes keine Wahl, und Ambrosius kann daher sogar die Behauptung aufstellen, man habe ihm seinen Protest nicht einmal nachgetragen². Indessen hatte er in anderen, weniger eklatanten Fällen nicht immer den gleichen Erfolg³, und nachteilige Konsequenzen für das Heidentum ergaben sich aus dem Vorfall jedenfalls in keiner Weise⁴. Ja, schließlich befahl Theodosius, müde der dauernden Einmischungen⁵, ganz kategorisch, in Zukunft Ambrosius über die Verhandlungen des Konsistoriums im Dunkeln zu lassen⁶ und ihn so wieder auf sein geistliches Gebiet zu beschränken. Dieser konnte nichts anderes tun, als sich der Bestimmung stillschweigend zu unterwerfen. —

Ein neuer Abschnitt beginnt erst mit der berühmten Kirchenbuße des Theodosius im Jahre 390⁷. Das gewaltige Ereignis machte schon auf die Zeitgenossen einen tiefen Eindruck, und nachher hat sich seiner sehr rasch die Legende bemächtigt, die den äußeren Glanz des bischöflichen Auftretens ebenso phantastisch vergrößert wie dessen religiösen Ernst herabgesetzt und vergrößert hat. Ihr Einfluß macht

gemeine Zwischenbemerkung, mit der Ambrosius sein Verhalten begründet: »Da ich mit mündlichen Verhandlungen schon öfters nur geringen Erfolg hatte, so schrieb ich an den Kaiser einen Brief und hielt zu gleicher Zeit, als er in die Kirche kam, folgende Ansprache.«

¹) Ep. 57, 4 Theodosio. (Der Text scheint etwas verwirrt.)

²) Ep. 57, 4 Theodosio. Zum Ereignis selbst vgl. Anhang IX.

³) Ep. 41, 1 (s. o. Anm.); ep. 51, 6 Theodosio.

⁴) Die Belege s. bei Seeck, Untergang V, 225 ff. und Geffcken, S. 154f., deren Urteil über die Sachlage wir im übrigen aber nicht teilen (s. o. S. 226f.).

⁵) Diese können sich indessen auf andere Dinge erstreckt haben (ep. 51, 2). Gegen die Annahme, daß gerade die Abweisung der Senatsgesandtschaft den Becher zum Überlaufen brachte, würde ep. 57,4 Eugenio sprechen.

⁶) Ep. 51, 2 Theodosio.

⁷) Zur Datierung: Rauschen, S. 317; Seeck, Untergang V, 531 zu 228, 34.

sich auch heute noch bemerkbar, und wir müssen wieder streng auf die primären Quellen, d. h. in erster Linie auf Ambrosius selbst zurückgehen, um zu einer klaren und richtigen Beurteilung des Vorfalles zu gelangen¹.

Um einen blutigen Krawall in der makedonischen Stadt Thessalonich zu rächen, hatte Theodosius mehrere Tausend ahnungsloser Bürger in ein Theater locken und hier samt und sonders von Soldaten zusammenhauen lassen². Selbst in jener an barbarische Strafen hinlänglich gewöhnten Zeit rief dies Blutbad das größte Entsetzen hervor³. Theodosius hatte seinen Befehl zu spät bereut und vergeblich versucht, ihn rückgängig zu machen⁴. Für Ambrosius, der ihn vorher zu beruhigen gesucht hatte, aber nicht durchgedrungen war⁵, entstand damit jedoch die Frage, wie er sich als Bischof und

¹) Grundsätzlich ist die quellenkritische Frage längst gelöst und auch im einzelnen so gut wie restlos geklärt. Vgl. Rauschen (1897), S. 317—322; Amati, *Rendiconti* (1897), p. 605—608; van Ortruy, *Les vies grecques de S. Ambroise* (1897) und seine Auseinandersetzung mit dem Herzog von Broglie, *Anal. Boll.* XXIII (1904), p. 417—426; endlich abschließend Koch, *Die Kirchenbuße des Kaisers Theodosius*, *Hist. Jahrb.* XXVIII (1907), S. 257—277; dazu nur als Ergänzung: Chrys. Baur, *Theol. Quartalschr.* XC (1908), S. 401—409. Leider hat aber Seeck in seinem großen Werke, ohne sich auf eine kritische Auseinandersetzung einzulassen, die sicheren Ergebnisse der vorausgegangenen Forschung wieder weitgehend durcheinander gebracht, und die Wirkung seiner Darstellung ist nicht ausgeblieben.

²) Ich verzichte darauf, die bekannten Einzelheiten noch einmal ausführlich wiederzugeben; vgl. Rauschen und namentlich den Aufsatz von Koch, a. a. O. (o. Anm. 1).

³) Zunächst ist es natürlich wie in den analogen Fällen von 384 (ep. 17, 10 Valentiniano) und 386 (s. o. S. 213) Taktik, wenn Ambrosius von der beim Eintreffen der Schreckensnachricht gerade in Mailand versammelten Synode berichtet, ep. 51, 6 Theodosio Ml. XVI 1211: *nemo non ingemuit, nullus mediocriter accepit. non erat facti tui absolutio in Ambrosii communione, in me etiam amplius commissi exaggeraretur invidia, si nemo diceret dei nostri reconciliationem fore necessariam*. Doch sagt auch Rufin XI, 18 Schwartz S. 1023: (Theodosius) *ob hoc cum a sacerdotibus Italiae argueretur, agnouit delictum etc.*

⁴) Ep. 51, 6 Theodosio.

⁵) Ebd. 6; ein wirklich gebrochenes Versprechen hätte Ambrosius ohne Zweifel deutlicher gerügt.

Seelsorger zum Vorgefallenen stellen sollte. Wenn er sich dazu entschloß, vom Kaiser die öffentliche Kirchenbuße zu verlangen, so war dies zweifellos dasselbe, was er von jedem anderen Glied der Gemeinde auch verlangt hätte und insofern keine willkürlich aufgegriffene Prätension. Aber vom staatlichen Standpunkte gesehen bedeutete dieser Schritt doch die ungeheuerste Neuerung gegenüber allem bisher Geübten, gewissermaßen die letzte und höchste Konsequenz aus dem früher ¹ aufgestellten Satze, daß sich auch der Kaiser nicht über, sondern innerhalb der Kirche befände. Der Glauben an eine religiöse Sonderstellung des Kaisers sollte dadurch für immer vernichtet werden. Auch Ambrosius muß diese Bedeutung seines Schrittes gefühlt haben und bestand darum so unerbittlich auf seiner Durchführung. Aber die Mäßigung, mit der er Theodosius den harten Schritt zu erleichtern suchte, und die Entschiedenheit, mit der er die religiösen Gesichtspunkte allein in den Vordergrund stellte, ist darum doppelt bewundernswert.

Zunächst ließ er einige Tage verstreichen, während deren er sich von Mailand entfernte, um seine Forderung dann schriftlich an den Kaiser zu richten ². Er rechtfertigt seinen Vorstoß trotz des jüngsten kaiserlichen Verbots aus der seelsorgerischen Verantwortung, die ihm als Bischof auferlegt sei ³, und begründet darauf an der Hand biblischer Beispiele ausführlich die Notwendigkeit einer Buße — auch für den Kaiser ⁴. »Die Sünde kann nicht fortgenommen werden, es sei denn durch Tränen und Buße. Kein Engel und kein Erzengel kann es tun, sondern der Herr allein, der sprechen darf: 'Ich bin mit euch', wenn wir gesündigt haben; er verzeiht aber niemandem, es sei denn, daß er Buße getan habe« ⁵. In der ganzen Auseinandersetzung fällt bei allem Freimut ⁶ trotzdem

¹) S. o. S. 219.

²) Ep. 51 Theodosio MI. XVI 1209—1214.

³) Ep. 51, 1—3.

⁴) Ebd. 7—10.

⁵) Ebd. 11.

⁶) Vgl. besonders die lebendige Charakteristik des Kaisers: ep.

kein Wort, das die Autorität des Kaisers als des politischen Herrn verletzen oder beschränken könnte. Theodosius solle dasselbe tun, was David und Hiob auch getan haben, und der Glanz seiner Frömmigkeit werde nur noch herrlicher erstrahlen, wenn er sich gleich diesen vor Gott gedemütigt habe¹. Der Brief ist, wie eigens betont wird, von Ambrosius persönlich abgefaßt, damit ihn kein Dritter zu lesen braucht². Nur dies eine stellt er wieder mit aller Deutlichkeit fest, daß der Bischof in Gegenwart des Kaisers künftig kein Opfer vollziehen werde, ehe der Fall gesühnt sei³, d. h. er droht mit der Exkommunikation, und für die politische Bedeutung einer kaiserlichen Weigerung ist damit auch genug gesagt. Aber formell schließt Ambrosius doch wieder durchaus korrekt mit einer Bitte um Verständnis und Nachsicht und mit ergebene Wunschen für den Kaiser, mag dieser sich ihm nun unterwerfen wollen oder nicht⁴.

Wenn überhaupt, so war es Theodosius auf diesen Brief hin möglich, sich der Forderung seines Bischofs zu unterziehen. Es bedarf darüber keiner Worte, daß ihm der Schritt nicht leicht gefallen sein kann, der auch so nur durch das Ineinander persönlicher Zerknirschung und politischer Ratlosigkeit verständlich wird⁵. Dank der taktvollen und klugen

¹) Ep. 51, 9. 16.

²) Ebd. 14. Sogar Paulinus scheint bei Abfassung seiner Vita S. Ambrosii den Brief noch nicht gekannt zu haben: Koch, S. 268.

³) Ep. 51, 13—14; vgl. Förster, S. 67; Koch, S. 263 f. Birt, S. 337 hat leider den alten Irrtum wiederholt, Ambrosius habe den Kaiser »als schweren Sünder kurzum exkommuniziert«. Seine fesselnde Skizze über Ambrosius enthält auch sonst zahlreiche sachliche Versehen und Unrichtigkeiten.

⁴) Ep. 51, 17 Theodosio Ml. XVI 1214: amo, diligo, orationibus prosequor. si credis, sequere; si inquam credis, agnosce quod dico; si non credis, ignosce quod facio, in quo deum praefero. beatissimus et florentissimus cum sanctis pignoribus fruaris tranquillitate perpetua, imperator auguste.

⁵) De obit. Theod. 34 Ml. XVI 1459: dilexi uirum qui magis arguentem quam adulantem probaret. — Mit der Erwähnung der Kirchenbuße eröffnet Ambrosius die nähere Schilderung seiner persönlichen Freundschaft mit dem Kaiser.

Haltung, die Ambrosius jetzt wie später hinsichtlich des Vorfalls an den Tag legte, sollte er ihn aber nicht zu bereuen haben. Über die Einzelheiten des Vorgangs sind wir nur andeutungsweise unterrichtet. Fest steht, daß Theodosius ohne kaiserlichen Schmuck als Büsser in der Kirche erschienen ist und vor der Gemeinde seine Sünde unter Tränen bekannt hat¹. Damit war der religiösen Forderung im Prinzip Genüge getan, und auf eine Wiederholung des furchtbaren Aktes wird Ambrosius verzichtet haben. Die spätere, mit der Würde eines Monarchen in der Tat unvereinbare Schilderung von dem anfänglichen Widerspruch des Theodosius, seinem Erscheinen vor der Kirchthür, wo ihn Ambrosius mit plumpen Worten zurückweist, seinem monatelangen Zaudern und schließlichen Nachgeben sind ein Märchen². An und für sich hätte ein Ver-

¹) Ambr. De obit. Theod. 34. Wesentlich sachliche Ergänzungen zu diesem Bericht bringen weder Ruf. XI, 18 noch Aug. De ciuit. V, 26; Paulinus 24 ist, soweit eigenartig, ohne historischen Wert: Koch S. 267—269.

²) Weder Ambrosius noch Augustin noch Rufin wissen etwas von einem anfänglichen Sträuben des Kaisers; Paulinus, der — ohne damit besser unterrichtet zu sein (Koch, S. 267 ff.) — erstmalig von einem Widersprechen von seiten des Theodosius berichtet, rechnet noch nicht mit einem längerem Zeitraum (c. 24). Dies sind aber auch die einzigen Quellen, die in Frage kommen können. Die Darstellung Theodorets V, 18 ist nichts wie eine phantastische Ausschmückung des Sozomenos VII, 25. Die bekannte Szene vor dem Kirchenportal, die bei diesem zuerst auftaucht, geht nicht, wie noch Koch annahm, auf ein Mißverständnis der lateinischen Quelle zurück, sondern ist lediglich durch literarische Translation einer älteren Babylaslegende auf Ambrosius zustande gekommen (so überzeugend Chrys. Baur., Theol. Quart. XC, S. 401—409). Es ist darum eine durch nichts zu begründende Willkür, wenn Seeck, Untergang V, 230 ff. zwar das eigentliche Hauptstück im Berichte Theodorets, nämlich die persönliche Abweisung des Kaisers, notgedrungen streicht, die übrigen Einzelheiten aus dessen unglaublicher Darstellung aber unbesehen hinnimmt und nach Belieben verwertet. So erscheint bei ihm neben der gänzlich unhaltbaren Vermittlerrolle Rufins, die selbst Broglie, S. Ambroise p. 223 zu opfern bereit war, auch wieder das vielmonatliche Zaudern und Schwanken des Kaisers, ehe er sich zur Buße zwingen läßt. Dadurch fällt aber auf alle in der Zeit nach dem Blutbad unternommenen Schritte ein falsches Licht, ein Fehler, der für die kirchenpolitische Beurteilung

brechen, wie Theodosius es begangen hatte, eine lebenslängliche, allermindestens mehrjährige Buße zur Folge haben müssen¹; Ambrosius ließ ihn aber schon nach acht Monaten, am Weihnachtstag 390, wieder zum Sakramente zu². Bis dahin hatte Theodosius die Insignien seiner Würde nicht wieder angelegt³, aber seine politischen Herrschaftsrechte natürlich wie bisher im vollen Maße ausgeübt⁴. In seinem Aufenthalt war er ebenfalls nicht an Mailand gebunden, sondern residierte vorübergehend auch in Verona⁵. —

Die Kirchenbuße des Theodosius erscheint wie das abschließende Ereignis in dem allmählichen Christianisierungsprozeß des römischen Kaisertums. Hier endlich hat die Kirche aufgehört, nur Werkzeug oder Nutznießer der regierenden Gewalt zu sein, und hat dieselbe auch von innen her als eine geistige Macht ergriffen, die eine Mißachtung ihrer sittlichen Grundsätze durch den Herrscher ebensowenig duldet wie eine Einmischung in ihre dogmatische Verkündigung. Es ist ein Ereignis von eben so großer kirchengeschichtlicher wie politischer Bedeutung. Schon 385/86 war es deutlich geworden, daß die radikal-despotische Auffassung des Kaisertums mit den Idealen der christlichen Kirche sich ebensowenig vertrug wie mit den staatsrechtlichen Theorien des älteren Römertums⁶. Jetzt wurde mit dieser Erkenntnis vollends Ernst gemacht. Selbst für die politischen Strafen, die der Kaiser verhängt, gibt es letzte ideale Normen, die er nicht verletzen darf. Nach

des Theodosius und sein Verhältnis zu Ambrosius weittragende Folgen hat. — Birt, S. 337 bringt die Szene vor der Kirchtür wieder als historisch und folgt außerdem der falschen Chronologie des Sozomenos VII, 25.

¹) Koch, S. 275, Anm. 2.

²) Theod. V 18, 5 läßt 8 Monate nach dem Frevel verstreichen, bis Theodosius zu Weihnachten wieder in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommen wird; über die vermutliche Richtigkeit dieser chronologischen Notiz in seinem sonst wertlosen Bericht vgl. Rauschen, S. 321; auch Koch, S. 275 läßt sie gelten.

³) Ruf. XI, 18. Auch dies entsprach der herrschenden Sitte: vgl. Ambr. De paenit. II 8, 69 Ml. XVI 535: »inclinata omni infularum dignitate saecularium«.

⁴) Vgl. u. S. 242.

⁵) Seeck, Regesten S. 278.

⁶) S. o. S. 199 f.

Ambrosius handelt es sich bei der Kirchenbuße des Theodosius allerdings noch nicht um einen Kampf zwischen Kirche und Staat, nicht, wie man das Ereignis später sah, um einen Triumph der hierarchischen Gewalt des Priesters über die irdische Gewalt des Kaisers, sondern ausschließlich um einen freien Sieg Gottes im Gewissen des letzteren, wobei von einer geistlichen Kontrolle seiner politischen Souveränität keine Rede sein soll. Aber in Wirklichkeit ist es doch die Gewalt der Kirche und des Bischofs, die den Sieg erzwingt, und eine Trennung zwischen der privaten und politischen Person des Kaisers, zwischen kirchlichen und staatlichen Angelegenheiten wird von Ambrosius nicht durchgeführt und ist nicht durchführbar. Es ist zuzugeben, daß er 390 seine geistliche Zuchtgewalt wirklich in einem Sinne handhabt, der der ursprünglichen Bedeutung derselben gerecht wird. Aber der Fall, an den er anknüpft, ist dennoch formal gesehen eine reine Regierungsmaßnahme des Kaisers, nicht nur dessen private, sittliche Verfehlung. Vor allem aber wissen wir, daß Ambrosius bei anderen Anlässen weiter ging und auch um rein kirchenpolitischer Ziele willen, die mit der Seelsorge wenig oder nichts mehr zu tun hatten, dem Kaiser mit der gleichen Strafe zu drohen wagte¹. Auch mit diesen Fällen ist die Buße von Thessalonich in eine Linie zu stellen, und damit gewinnt sie noch ein anderes Gesicht. Ambrosius steht, recht betrachtet, mit seinem größten Siege nicht nur, wie er selbst meint, auf dem Gipfel der alten Kirchengeschichte und ihrer strengen Disziplinierung der Gemeinde, sondern auch schon auf der Schwelle des Mittelalters mit seiner Forderung kirchlicher Oberaufsicht im Staat. Das Bild des vor dem Bischof im Staube liegenden Kaisers hat in seiner plastischen Wucht schließlich eindringlicher gewirkt als alle zeitgenössische Interpretation. Als ein Symbol für den Triumph nicht der christlichen Sittlichkeit, sondern der über Staat und Kaiser triumphierenden christlichen Kirche geht die Geschichte der ersten Kaiserbuße von jetzt an durch die Jahrhunderte. —

¹) S. o. S. 176 f. 233 (235); vgl. o. S. 180 f.

Es versteht sich, daß dieses Ereignis auch für die persönliche Stellung des Ambrosius einen Wendepunkt bedeutete. Das kränkende Verbot, durch das er seines Einflusses beraubt werden sollte, wurde jetzt ohne Zweifel fallen gelassen, und wir hören hinfort nichts mehr von persönlichen Reibungen zwischen ihm und dem Kaiser. Entgegen der üblichen Auffassung gilt es darum aber um so entschiedener zu betonen, daß dies nicht etwa heißt, Theodosius habe sich von nun an seiner kirchenpolitischen Selbständigkeit begeben und dem dominierenden Einfluß seines Hofbischofs bedingungslos unterworfen. Auch nach seiner Buße bleibt Theodosius wie bisher der selbständige Politiker und der Kaiser, ja noch in die Bußezeit selbst fallen zwei Gesetze über kirchliche Fragen, die dies klar beweisen, die Ambrosius aber klug genug war seinerseits ruhig hinzunehmen. Durch das erste, allerdings nicht lange in Kraft gebliebene¹ Gesetz wird die Erbschleicherei des katholischen Klerus energisch beschränkt². Das zweite, in unserem Zusammenhang noch wesentlichere, verbannt die fanatischen Mönche zurück aus den Städten in ihre Einöden³ und kommt damit offensichtlich den Wünschen entgegen, die in Theodosius' heidnischer Umgebung gegen sie laut geworden waren⁴. Sein tolerantes Verhalten gegenüber den Heiden dauert also immer noch fort.

Die schließliche Wendung zur erneuten Unterdrückungspolitik erfolgt erst Ende Februar 391 aus freiem Entschlusse, zehn Monate nach Beginn und zwei Monate nach dem Ab-

¹) Cod. Theod. XVI, 2, 28 vom 23. VIII. 390. Das Gesetz datiert schon von Verona, ist also nicht durch den Einfluß des Ambrosius hervorgerufen.

²) Cod. Theod. XVI, 2, 27 vom 21. VI. 390 in Mailand.

³) Cod. Theod. XII, 1, 122 = XVI, 3, 1 in Verona. Das fragliche Gesetz Cod. Theod. IX, 40, 13 = Iust. IX, 47, 20, demzufolge eine Vollstreckung schwerer, im Zorn erlassener Strafbefehle stets 30 Tage lang aufgeschoben bleiben soll, braucht uns hier nicht zu beschäftigen; vgl. die abweichenden Urteile von van Ortro, *Les vies* p. 36 und *Anal. Boll.* XXIII 421—423 (ihm folgend Koch, S. 273 f.) und Seeck, *Ungang* V, 532 f. zu 231, 13 und *Regesten* S. 92, 41 f.

⁴) S. o. S. 232 Anm. 3.

schluß der Kirchenbuße. Jetzt endlich glaubte Theodosius auch im Abendlande seine Herrschaft hinreichend gefestigt, um die anfänglichen Rücksichten auf die heidnischen Kreise wieder fahren zu lassen und wenigstens grundsätzlich die religionspolitische Angleichung an das Ostreich zu vollziehen. So erschien das erste Edikt, das den Opferdienst von neuem verbot, noch in den letzten Wochen seines Mailänder Aufenthaltes¹⁾, und es kann zugegeben werden, daß Theodosius damit auch den Nebenzweck verfolgt haben mag, Ambrosius nunmehr endgültig zufrieden zu stellen. Die tatsächliche Bedeutung dieser drohenden Geste darf aber keinesfalls überschätzt werden. Die nächsten Gesetze gegen das Heidentum datieren schon vom langsamen Rückmarsch in den Osten²⁾, und nur dort wird die alte Unterdrückungspolitik in den nächsten Jahren energisch fortgesetzt³⁾. Hätte Theodosius für das Abendland wirklich das Gleiche beabsichtigt, so hätte er die oberste Befehlsgewalt hier nicht in die Hände des heidnischen Franken Arbogast gelegt, der seinen Glauben nach Kräften zu fördern suchte⁴⁾. Tatsächlich blieb der Opferdienst darum wie bisher in vollem Maße geduldet und geübt⁵⁾.

Das Verhältnis zwischen Ambrosius und Theodosius konnte dadurch nicht mehr getrübt werden. Bei seinem Abzug hatte Theodosius die Herrschaftsverhältnisse des Abendlandes äußerlich immer noch bis zu einem gewissen Grade

1) Cod. Theod. XVI, 10, 10 vom 24. II. 391.

2) Cod. Theod. XI, 39, 11 = XVI 7, 4. 5 vom 9. VI. in Concordia; XVI 10, 11 vom 16. VI. in Aquileja (Euagrio praefecto Augustali et Romano comiti Aegypti).

3) Am 17. IV. 392 die Aufhebung der Verfügung gegen die Mönche (s. o. S. 242): Cod. Theod. XVI, 3, 2; am 8. XI. 392 das Edikt Cod. Theod. XVI 10, 12, in seiner Ausführlichkeit und Schärfe recht eigentlich der Höhepunkt und Abschluß der heidenfeindlichen Gesetzgebung des Theodosius.

4) Er scheint sich für die Stipendienforderung des Senates (s. u. S. 250) eingesetzt zu haben: Ambr. De obit. Valent. 52. 55; (Geffcken, S. 160).

5) Die Tatsache, daß der Senat sogar die Bitte um Zahlung der offiziellen Kultstipendien schon 392 zu erneuern wagt, spricht eine deutliche Sprache.

in der Schwebe gelassen. Valentinian II. behielt formell die Herrschaft in der Hand; er wurde aber in den bisherigen Reichsteil des Maximus abgeschoben, wo er in Vienne residieren mußte. Hier trat ihm als Vertreter des Theodosius Arbogast an die Seite und bildete in allen wesentlichen politischen Fragen fortan die maßgebende Persönlichkeit. Das Mittelreich wurde Valentinian dagegen überhaupt nur in ganz loser Form unterstellt, da es, wie wir wissen, in Wirklichkeit für Honorius bestimmt war ¹. Es behielt seinen eigenen Präfekten und seine Beamtenschaft, in Mailand sogar einen kleinen Hof, der durch die Schwestern Valentinians II. gebildet wurde ². Es scheint, daß sich hier eine Art von Ausschuß der die Geschäfte führenden Großen bildete, der ähnlich wie 384 von Konstantinopel aus dirigiert werden konnte. In diesem Kreise spielt Ambrosius wieder eine besondere und hervorragende Rolle. Wir sehen ihn nach Abzug des Theodosius mit diesem ³ und mit Valentinian II. in Fühlung bleiben ⁴, er wird zu politischen Gesandtschaften benutzt ⁵ und soll später zwischen Valentinian und Arbogast vermitteln ⁶. Die Vermutung liegt nahe, daß ihm Theodosius selbst diese Stellung eingeräumt hatte, weil er seiner politischen Treue vertraute ⁷. In den folgenden Jahren sollte es sich zwar

¹) S. o. S. 228 f.

²) Nach der Ermordung Valentinians II. erscheint Arbogast bzw. Eugenius sofort als Herr von Gallien, läßt aber Italien zunächst noch völlig unangetastet: Seeck, Untergang V, 245 mit Anmerkungen.

³) Ep. 53, 1 Theodosio beginnt mit einer Art Entschuldigung des Ambrosius über sein langes Schweigen; vgl. ep. 62, 2 Theodosio.

⁴) Auch Eugenius wendet sich sofort an ihn: s. u. S. 246 f.

⁵) S. De obit. Ualent. 23. Ambrosius soll Valentinian II. um Schutz gegen die Barbaren bitten, 24 Ml. XVI 1426: iam promiseram me profecturum respondens uel honoratis petentibus uel praefecto, ut tranquillitati Italiae consuleretur, me sicut superfluo ingerere non possem propter uerecundiam, ita necessitatibus non defuturum. confirmatum hoc erat.

⁶) De obit. Ualent. 23. 27; vgl. De obit Ualent. 25 sowie 63 und ep. 53, 2 Theodosio.

⁷) Auf den Einfluß des Theodosius hin hatte sich Valentinian wieder zur Orthodoxie und zu Ambrosius bekehrt: ep. 53, 2 Theodosio.

zeigen, daß Ambrosius bei aller persönlichen Sympathie für ihn doch nicht gewillt war, die geistliche Neutralität um politischer Ziele willen zu opfern. Nach außen zeigt er sich nur als der reine Kirchenmann und Bischof. Aber die Art, wie er auch in dieser Rolle es versteht, Kirchenpolitik und Politik unmerklich zusammenzufügen, ist für Ambrosius und besonders für den alten Ambrosius wesentlich und bezeichnend.

Schon im Frühling 392 war das Verhältnis zwischen Valentinian II. und Arbogast unhaltbar geworden und drängte zur Katastrophe. Der entmündigte Kaiser versuchte vergeblich, sich seines Aufpassers zu entledigen, der ihm unter Berufung auf Theodosius den Gehorsam verweigerte ¹. Schließlich wandte er sich an Ambrosius um Hilfe ², auf dessen Erscheinen er schon einmal vergeblich gehofft hatte ³. Denn seit dem Tode seiner Mutter ⁴ hatte er sich auf Drängen des Theodosius wieder ganz der Rechtgläubigkeit und damit auch seinem »väterlichen« Freunde ⁵ Ambrosius zugewandt ⁶. Vielleicht ist der hinzugefügte Wunsch, unmittelbar aus dessen Händen die Taufe zu empfangen ⁷, bereits ein Zeichen, daß Valentinian sein nahes Ende voraussah. Es kam nicht mehr zu dessen Erfüllung. Schon am 15. Mai 392 schied er, sei es durch Mord, sei es durch Selbstmord, aus dem Leben, und dieses Ereignis stellte das ganze Abendland vor eine neue Situation ⁸.

¹) Vgl. Seeck, Untergang V, 235—237.

²) De obit Ualent. 23 sqq.; ep. 53, 2 Theodosio.

³) De obit. Ualent. 25.

⁴) Zur Datierung: Rauschen, S. 284; Seeck, Untergang V, 530 zu 227, 13.

⁵) De obit. Ualent. 80. Nach dem Tode Valentinians machte man angeblich Ambrosius wegen seines Fernbleibens für das furchtbare Ereignis verantwortlich: ebd. 28.

⁶) De obit. Ualent. 1. 66. 71; ep. 53, 3 Theodosio. Noch zuletzt erwartete er vom Eingreifen des Ambrosius seine Rettung: ep. 53, 2 Theodosio; De obit. Ualent. 23. 26.

⁷) De obit. Ualent. 23. 51. 77. 79. 25; ep. 53, 2—4 Theodosio.

⁸) Vgl. Seeck, Untergang V, 237—243. Die Quellen auch bei

Arbogast hoffte zunächst, Theodosius von seiner Unschuld zu überzeugen, und bemühte sich um dessen Verzeihung. Theodosius verhielt sich passiv, weniger aus Unentschlossenheit, als um sich zu rüsten und Zeit zu gewinnen. Für Ambrosius war die Entscheidung, was zu tun sei, unter diesen Umständen nicht ganz einfach. Es scheint, daß er zunächst Arbogast für den Mörder gehalten hat¹. Als ihn der Ruf Valentinians II. in Mailand erreichte, hatte er sich sofort auf den Weg gemacht und befand sich schon jenseits der Alpen, als ihm die Todesnachricht überbracht wurde. Darauf setzte er seine Reise nicht mehr fort. Er kehrte auf der Stelle wieder um² und wartete in Mailand ab, wie sich die Dinge entwickeln würden. Die Überführung der Leiche, die bald darauf vorgenommen wurde, erfolgte durch andere Personen.

Unterdessen hatte sich Arbogast nach Verlauf einiger Monate entschlossen, einen neuen Kaiser aufzustellen, den früheren Zivilbeamten Eugenius (August 392). Auch Eugenius machte damit den Anfang, daß er um die Anerkennung des Theodosius nachsuchte. Aber dieser wollte sich immer noch nicht erklären. Sein rätselvolles Schweigen wurde auch in Mailand daher je länger desto peinlicher empfunden³. Billigte er womöglich die Beseitigung Valentinians II.? Mit Recht oder Unrecht hielt man selbst die Schwestern des toten Kaisers für bedroht⁴. Ambrosius, an den sie sich klammerten, war gewiß nicht gesonnen, sie im Stiche zu lassen; aber zu einem selbständigen Vorgehen in irgend einem Sinne mochte er sich trotzdem nicht entschließen. Seine Lage wurde noch schwieriger, als Eugenius sofort nach seiner Thronbesteigung

Rauschen, der nicht an Selbstmord glaubt, S. 360 ff. Für die politischen Vorgänge der folgenden Zeit: Seeck, Untergang V, 243 ff.

¹) De obit. Valent. feiert Ambrosius Valentinian II. wie einen halben Heiligen; De obit. Theod. übergeht er ihn neben Gratian in auffallender Weise. Seeck folgert daraus Untergang V, 242. 537 wohl mit Recht, daß sich Ambrosius erst später von der Tatsache des Selbstmordes überzeugte.

²) De obit. Valent. 25—26.

³) Ep. 53, 5 Theodosio.

⁴) De obit. Valent. 50: vgl. Rauschen, S. 362.

an ihn einen Brief richtete, durch den er ihn auf seine Seite zu ziehen suchte. Der Usurpator hatte mit richtigem Blicke erkannt, welchen Wert die Fürsprache des Ambrosius in Italien so gut wie bei Theodosius für ihn haben mußte. Er war mit Ambrosius schon von früher her bekannt ¹ und konnte sich zudem auf das Urteil seiner gallischen Bischöfe berufen, die sich sofort bereit gefunden hatten, als seine Anwälte nach Konstantinopel zu reisen ². Aber Ambrosius war vorsichtiger als seine schnell entschlossenen Amtsbrüder. Er legte den Brief des Eugenius stillschweigend beiseite ³ und wartete weiter ab, was Theodosius tun würde.

Unterdessen war die Leiche Valentinians in Mailand angelangt. Alles wäre zur Beisetzung bereit gewesen, aber auch diese wagte man nicht vorzunehmen, ehe Theodosius sich geäußert hatte. So vergingen noch zwei volle Monate mit vergeblichem Warten ⁴. Da endlich traf das längst ersehnte Beileidsschreiben ein und zeigte, daß Valentinians Schwestern wenigstens persönlich auf den Schutz des Ostkaisers rechnen konnten ⁵. Jetzt entschloß sich aber auch Ambrosius zum Schreiben. Er entschuldigte sein bisheriges Schweigen mit seinem über großen Schmerz ⁶, erging sich in breiten Klagen über das Schicksal Valentinians, erörterte die Möglichkeiten seiner Bestattung — und ging auf die allgemeine politische Lage mit keiner Silbe ein. Man kann dies Verhalten wohl nicht anders deuten, als daß Ambrosius sich nach keiner Seite hin zu exponieren wünschte. Nur ein etwas geheimnisvoll klingender Segenswunsch am Ende des Briefes scheint zu verraten, daß er die politischen Pläne seines Kaisers trotzdem durchschaut hatte und jetzt bei aller Zurückhaltung entschlossen war, sich danach zu richten ⁷.

¹) Ep. 57, 12 Eugenio.

²) Ruf. II, 31; vgl. Zos. IV, 55.

³) Ep. 57, 11 Eugenio.

⁴) De obit. Valent. 49.

⁵) Ep. 53, 5 Theodosio.

⁶) Ebd. 1 Theodosio.

⁷) Ebd. 6 Theodosio MI. XVI 1217: *mandatum tuum seruo et commendo domino. diligat te dominus, quia tu domini seruos diligis.*

Die Leichenrede auf Valentinian II. ist ein getreuer Spiegel seiner damaligen Stimmung und Stellungnahme¹. Sie datiert etwa vom September 392². Noch immer wagen weder Theodosius noch Eugenius, ihre Hand nach Italien auszustrecken³, und Ambrosius ist nach der Lage der Dinge genötigt, sich vorsichtig und dunkel auszudrücken. Er nennt keine Namen und geht auf die Umstände des Mordes nicht ein. Aber zwischen den Zeilen läßt er den Kundigen doch mit aller Deutlichkeit erkennen, daß er nicht gesonnen ist, sich seinerseits den Feinden des »unschuldigen« Valentinian anzuschließen⁴. »Es ist besser, die Bischöfe werden von den Kaisern verfolgt als geliebt«; wieviel glücklicher fühlte er sich noch, als ihn Maximus bedrohte, als heute, wo die Erben eines Mordes ihn mit ihrer Liebe umwerben⁵. Noch ein zweiter Brief des Eugenius, der Ambrosius wegen seines bisherigen Schweigens zur Rede stellte, blieb unbeantwortet⁶.

Erst als 393 die Gefahr der Eroberung für Italien rasch näher rückte, änderte Ambrosius seine Taktik. Ohne auf die vorher empfangenen Schreiben näher einzugehen, richtete

1) De obit. Valent. I Ml. XVI 1417: ... *tamquam de praesente uel ad praesentem mihi sermo sit*. — Nur dieses erste Kapitel ist der mündlichen Rede vorgesetzt, die im übrigen — ganz wie bei den meisten Predigten — ohne Veränderung angeschlossen wurde: vgl. Rozynski, S. 75 ff. Nicht einmal die nötigsten stilistischen Retouchen sind bei der offenbar bald erfolgten Veröffentlichung vorgenommen (vgl. De obit. Valent. 30 p. 1429: »hodie«). Es ist nicht wahrscheinlich, daß Ambrosius die Schrift noch hätte ausgehen lassen, als er sich von dem Selbstmord Valentinians II. überzeugt hatte (s. o. S. 246, Anm. 1).

2) Vgl. u. Anm. 5.

3) Der endgültige Bruch zwischen beiden erfolgte erst Anfang 393: Seeck, Untergang V, 246.

4) De obit. Valent. 78.

5) De obit. Valent. 39 Ml. XVI 1432: *felicis episcopos persequuntur imperatores quam diligunt. quanto mihi beatius Maximus minabatur! in illius odio laus erat, in horum amore supplicii feralis hereditas. utinam, filii, pro uobis liquisset hunc spiritum fundere*. — Ambrosius spielt hier offenbar schon auf den ersten Brief des Eugenius an. Daher kann die Rede nicht vor Anfang September gehalten sein: gegen Rauschen, S. 365, für Guldpenning, S. 213.

6) Ep. 57, 11 Eugenio.

er an Eugenius in seinem Amte als Bischof einen Brief, in dem er, guter kirchlicher Sitte entsprechend, sich fürbittend für die durch den Herrschaftswechsel bedrohten Persönlichkeiten einsetzte¹. Darin lag nichts Gesuchtes, und Ambrosius war zur neuen Obrigkeit in ein loyales Verhältnis gekommen, ohne mit seiner persönlichen und politischen Überzeugung irgendwie hervorgetreten zu sein. Er fühlte sich als Kirchenmann, ähnlich wie früher als Beamter, einer Organisation angehörig, die unabhängig von den Schwankungen der großen Politik ihre Dienste zu versehen hat. Man wird ihm diese vorsichtige Haltung, die er nicht unpassend mit den Worten des Paulus über die Obrigkeit rechtfertigt², daher nicht mißdeuten dürfen. Sie unterscheidet Ambrosius jedenfalls sehr vorteilhaft von der absoluten politischen Gesinnungslosigkeit, die in solchen Fällen seine meisten Zeitgenossen weltlichen wie geistlichen Standes an den Tag legten³. —

Die religiösen Fragen hatten für seine Stellungnahme bis jetzt noch keine Rolle gespielt. Der neue Kaiser war Christ⁴, und Ambrosius hatte für seine Kirche von ihm eben-

¹) Ep. 57, 12 Eugenio. — Diese bischöfliche Pflicht hat Ambrosius stets in großzügigster Weise erfüllt; vgl. ep. 40, 25; 51, 1; 61, 7; 62, 3 sq. Theodosio; De off. II 21, 102; Enarr. in psalm. CXVIII 8, 41; Symm. ep. III, 38; Paul. 31. 38.

²) Ep. 57, 12 Eugenio.

³) Vgl. das Verhalten des Symmachus, der nach dem Sturze Valentinians II. Maximus eine Lobrede hält und nach dessen Sturze eine neue Lobrede auf Theodosius (Symm. ep. II, 31; Sokr. V, 14, 5—9), oder des Patriarchen Theophilos, der seinem Boten gleich zwei Briefe mit entsprechenden Geschenken übergibt, die er je nach dem Ausgang des Krieges Theodosius oder Maximus überreichen soll (Sokr. VI, 2, 6—8).

⁴) Ambr. ep. 57 Eugenio; Soz. VII, 22, 4. Wenn letzterer Eugenius einen schlechten Christen nennt, der auf die Opferschau Wert legt, so steht er damit wahrscheinlich schon eben so unter dem Eindruck der späteren Ereignisse wie Philostorg. XI, 2, der ihn sogar zum Heiden macht. Allerdings war Eugenius von Haus aus Rhetor, verkehrte mit Heiden und trug einen Philosophenbart: Seeck, Untergang V, 243; Geffcken, S. 160. (Doch ist es nicht überliefert, daß der Bart bei den Christen unliebsam aufgefallen wäre. Zum mindesten im Osten »war schon längst von den Theologen der Bart und die möglichste Einschrän-

sowenig zu fürchten wie die Bischöfe jenseits der Alpen, die sich für Eugenius erklärt hatten. Daß Eugenius mit den jüngsten, von Theodosius erlassenen, aber keineswegs durchgeführten Edikten gegen das Heidentum plötzlich ernst machen würde, konnte natürlich niemand erwarten. Stützte er sich doch auf eine zum größten Teile aus Barbaren bestehende heidnische Armee und war von Arbogast, dem Heiden, erhoben worden. Aber als der Senat seine alten Forderungen, die Valentinian II. noch kurz vor seinem Tode erneut abge schlagen hatte¹, nunmehr zum fünften Male vortrug, erteilte er ihm gleichwohl eine glatte Ablehnung. Deutlicher konnte Eugenius nicht zeigen, wie sehr er gesonnen war, in Freundschaft mit der Kirche zu regieren, und man darf sich die Bedeutung dieser Tatsache durch die späteren Darstellungen der Kirchenhistoriker und des Ambrosius selbst nicht verwischen lassen. Noch eine zweite Gesandtschaft des Senates wurde abschlägig beschieden. Als aber die Kriegsgefahr dann immer näher kam, suchte Eugenius nach einem Ausweg, um sich wenigstens der heidnischen Untertanen für den bevorstehenden Kampf zu versichern, dem sich Ambrosius versagt hatte. Er machte den senatorischen Bittstellern die geforderten Summen gewissermaßen persönlich zum Geschenk² — ein Manöver, das natürlich leicht zu durchschauen war, aber doch wohl auf eine nachsichtigere Beur-

kung des Haarschneidens gefordert worden«: Schultze, Archäologie S. 37. Wenn sich Damasus ep. 5 über den Bart des Maximos von Konstantinopel beschwert, so erklärt sich dies aus seiner polemischen Haltung gegen den Eindringling; denn vor dessen Entlarvung hatte Gregor von Nazianz offenbar daran keinen Anstoß genommen. Oder beginnt hier schon der spätere Gegensatz zwischen Osten und Westen in der Sitte des Barttragens?)

¹) Ep. 57, 5 *Eugenio*; *De obit. Valent.* 52. 55. — Die übliche Auffassung, wonach die Ablehnung dieser Senatsforderung mit dem Ende Valentinians II. in einem unmittelbaren Zusammenhang steht, erscheint mir wenig wahrscheinlich. Sonst wäre der von Arbogast abhängige Eugenius nicht Valentinians Beispiel gefolgt. Auch hätte die Parallele zum Märtyrertod bei Ambrosius, *De obit. Valent.* 53, weiter ausgezogen werden können.

²) Ep. 57, 6 *Eugenio*.

teilung durch die Kirche rechnen konnte. Dann rückte er in Italien ein und näherte sich sofort in Eilmärschen Mailand.

Aber Ambrosius fand er hier nicht mehr vor¹. Jetzt endlich war seitens des neuen Herrschers ein Schritt erfolgt, der eine religiöse Auslegung erlaubte, ja nach der ganzen Entwicklung der Stipendienfrage geradezu verlangte, und Ambrosius griff die Gelegenheit mit Freuden auf, um auf seinem eigensten, kirchlichen Gebiet gegen ihn Stellung zu nehmen. Er selbst² und ebenso Paulinus³ versichern nachdrücklich, daß der Abscheu vor der religiösen Befleckung des neuen Herrschers das einzige Motiv gewesen sei, das ihn dazu bewog, Mailand zu verlassen. Wir brauchen an der Ehrlichkeit dieser Aussagen gewiß nicht zu zweifeln. Aber es ist doch schwer zu glauben, daß Ambrosius die politischen Konsequenzen seines Schrittes nicht ebenso übersehen und mit in Rechnung gestellt hätte. Vielmehr macht ihn die Anhänglichkeit an Theodosius, die sein Verhalten von Anfang an beeinflußte, erst in vollem Umfang verständlich.

Ambrosius war über Bologna und Faenza nach Florenz entwichen und sah seine Mailänder Gemeinde ein volles Jahr lang nicht wieder. Von Florenz aus richtete er einen großangelegten kirchenpolitischen Brief an Eugenius⁴, der im Grunde nichts anderes ist als eine feierliche Absage im Namen von Kirche und Christenheit. »Der Grund meiner Entfernung«, heißt es darin, »war die Furcht des Herrn; denn ich bin gewohnt, mich in all meinem Tun soweit wie möglich nach ihm zu richten. . . . Darum fürchte ich mich auch nicht, im Vertrauen auf ihn euch Herrschern zu sagen, was ich für meine Person als das Richtige ansehe«⁵. Ambrosius zerreißt den Schleier, den Eugenius über sein heidenfreundliches Tun gebreitet hatte, er weist die grundsätzliche Bedeutung der Stipendienfrage in einem historischen Überblick nach⁶ und

1) Paul. 27.

2) Ep. 57, 1 Eugenio und auch später ep. 61, 2 Theodosio.

3) Vita Ambr. 27.

4) Ep. 57 Eugenio Ml. XVI 1225—1228.

5) Ep. 57, 1.

6) Ebd. 2—6.

erklärt, daß es den Priestern hinfort nicht mehr möglich sein werde, dessen Gaben für die Kirche anzunehmen¹. Sein ganzes eigenes Verhalten gegenüber Eugenius rechtfertigt er aber mit der kühnen Behauptung, er habe trotz der Ablehnung der Senatsgesandtschaften die spätere Entwicklung von Anfang an vorausgesehen und darum eine nähere Berührung mit dem neuen Herrscher vermieden, obschon er ihm den schuldigen Gehorsam auch jetzt nicht versagen werde².

Nach diesem Brief blieb Eugenius in der Tat nichts anderes übrig, als sich dem Heidentum ganz in die Arme zu werfen. Erst jetzt kommt es nachweislich zu einer umfassenden, leidenschaftlichen Reaktion des alten Glaubens. Selbst Christen wurden zum Abfall gebracht und Orakel kamen in Umlauf, wonach Eugenius der Sieg, Theodosius und dem Christentume der Untergang beschieden sein sollte. Das heidnische Rom war wie im Taumel³, und nicht anders sah es in Mailand aus, das seinen Bischof verloren hatte. Als Eugenius die Stadt verließ, um gegen Theodosius zu Felde zu ziehen, sollen seine Generale gedroht haben, wenn sie als Sieger zurückkehren würden, sollten alle Basiliken zu Pferdeställen gemacht werden; sie wollten sehen, was die Kleriker für Soldaten abgeben würden⁴.

So ist der Krieg zwischen Theodosius und Eugenius erst durch Ambrosius recht eigentlich zum Religionskrieg geworden, der er von Haus aus nicht war⁵, und die Bedeutung, die Ambrosius damit für seinen Ausgang gehabt hat, ist nicht zu übersehen. Ambrosius selbst erschien der Kampf im höheren Lichte wie ein Ringen der göttlichen und teuflischen Mächte⁶. Aber auch Theodosius wußte, was auf dem Spiele stand, und

¹) Ep. 57, 8.

²) Ebd. 11 sq.

³) Hierüber Geffcken, S. 161.

⁴) Paul. 31; vgl. Ambr. Enarr. in psalm. XXXVI, 25 Petschenig p. 91: »uerba sacrilegii«.

⁵) Diese Auffassung vertritt nur Seeck, Untergang V, 246 f. ungefähr, jedoch ohne feinere Ausarbeitung und Motivierung im einzelnen.

⁶) Enarr. in psalm. XXXVI, 25.

führte »mehr mit Gebeten als mit Waffen Krieg«¹. Eben dadurch wurde die Entscheidungsschlacht am Fluvius Frigidus mit ihrem plötzlich ausbrechenden Nordoststurm zum Gottesgericht, das mit dem Siege des Theodosius auch den Sieg seines Gottes vollständig machte.

Das erste, was Theodosius nach gewonnener Schlacht tat, war, daß er an Ambrosius einen Brief richtete, um ihn davon in Kenntnis zu setzen. Er hatte aus dessen Flucht nach Florenz den Schluß gezogen, Ambrosius sei am Siege der gerechten Sache verzweifelt². Ambrosius, der in Wahrheit schon gleich nach dem Abzug des Eugenius in die Stadt zurückgekehrt war³, fühlte jetzt keine dringendere Sorge, als diesen Verdacht zu zerstreuen und Theodosius von seiner unerschütterten Treue zu überzeugen⁴. Er beantwortete den kaiserlichen Gruß augenblicklich⁵, voll Freude darüber, daß das Reich »vom Schmutze des unwürdigen Usurpators« gereinigt sei⁶, und sandte gleich darauf noch einen zweiten Brief hinterher, weil ihm der erste nicht genügte⁷. Er berichtet, wie er das vom Kaiser erhaltene Schreiben in der Hand sofort eine Festmesse zelebriert habe, damit der Glaube des Theodosius, des neuen Moses und David⁸ »in der Stimme des Ambrosius vernehmlich werde und die Schriftzüge des Augustus das Amt des Opfernden versähen«⁹. — Man muß es Ambrosius zugute

¹) Aug. De ciuit. V, 26.

²) Ep. 61, 1 Theodosio.

³) Ebd. 2; Paul. 31.

⁴) Ep. 61, 1 Theodosio

⁵) Ebd. 2.

⁶) Ep. 61, 1 Theodosio Ml. XVI 1237: ... coeleste auxilium ..., quo Romanum imperium a barbari latronis immanitate et ab usurpatoris indigni solio uindicares. — De obit. Theod. tritt dann die politische Beurteilung des Kampfes noch stärker in den Vordergrund: vgl. 53 (Theodosius portauit iugum graue, ut tyrannos Romano dimoueret imperio) und 39 (Maximus und Eugenius sitzen in der Hölle »docentes exemplo miserabili, quam durum sit arma suis principibus irrogare«).

⁷) Ep. 62, 1 Theodosio.

⁸) Ebd. 4.

⁹) Ebd. 5.

halten, wenn er sich so in der Erregung des Augenblicks noch einmal vor dem alten Ideale des in religiösen Nimbus verklärten, »heiligen« Kaisers zu neigen scheint. Das Verhalten des Theodosius bietet das notwendige Gegenbild. Dieser zögerte nicht, die von Ambrosius ausgesprochene Bitte um schonende Behandlung der Besiegten im vollsten Maße zu erfüllen¹. Ja, er schloß sich jetzt selbst um des vergossenen Blutes willen vom Genuß der Sakramente aus, bis er nach dem glücklichen Eintreffen seines Sohnes aus Konstantinopel der himmlischen Gnade gewiß sein konnte²; und als ihm Ambrosius persönlich nach Aquileja entgegengeeilt kam, da warf sich der große Kaiser ihm öffentlich zu Füßen und beteuerte, durch die Verdienste und Gebete dieses Bischofs allein gerettet zu sein³.

Es versteht sich von selbst, daß die Macht des Heidentums nach diesem Siege gebrochen war, auch wenn Theodosius auf besondere Zwangsmaßnahmen verzichtete⁴. Selbst der Senat trat zum großen Teil zum Christentum über⁵. So steht Ambrosius gegen Ende seines Lebens kirchenpolitisch am Ziel seiner Wünsche, und die Staatskirche ist vollendet. »Wahrlich«, schreibt er, »der Herr ist dem römischen Reiche gnädig, da er ihm einen solchen Fürsten als Vater der kommenden Fürsten beschert hat Was soll ich mir jetzt noch wünschen, was soll ich noch verlangen?«⁶ Theodosius der Große überlebte seinen Sieg nur um wenige Monate. In der großen Leichenrede, die ihm Ambrosius damals hielt, feierte er ihn noch einmal als das Muster und Ideal eines frommen, Gott wohlgefälligen Fürsten, der allenthalben im Lande den Götzendienst beseitigt habe, und versäumte es nicht, auch Honorius und alle Anwesenden mit deutlichen Winken zur Nachfolge aufzufordern⁷. Er sollte von der neuen Regierung nicht ent-

1) Paul. 31.

2) De obit. Theod. 34; vgl. Soz. VII, 25, 1—2.

3) Paul. 31.

4) S. Geffcken, S. 161 f.

5) Prud., Contra Symm. I, 374 sq.; 615 sqq.

6) Ep. 61, 6 Theodosio.

7) De obit. Theod. 4. 10. 38.

täuscht werden. Wenige Wochen später erschien in Mailand ein Edikt, das alle bisherigen Privilegien der Kirche bestätigte und mit Worten schloß, die wie eine feierliche Verheißung für die Zukunft klangen. »Denn wir sind mehr gesonnen, in unsern Tagen die Ehrfurcht vor der Kirche noch zu erhöhen, als von den Rechten, die ihr vormals gewährt worden sind, irgend etwas zu verkürzen«. ¹

Auch bei Stilicho behauptete Ambrosius sein altes Ansehen ², aber politisch ist er unter ihm, soweit wir wissen, nicht mehr hervorgetreten ³. Das Ende seines Lebens zeigt ihn wieder ganz als den geistlichen Lehrer und Erzieher inmitten seiner Gemeinde, den sorgenden Bischof, der sich aus dem sündigen Treiben der ihn umgebenden Welt doch immer stärker hinaussehnt nach dem ewigen Frieden ⁴. Fast übermenschlich war das Maß von Arbeit, das er dabei bis zuletzt persönlich erfüllte ⁵. Sein letztes Werk, eine Auslegung des 43. Psalmes, konnte er nicht mehr vollenden ⁶. Auf einer Reise, die er zur Ordination eines auswärtigen Bischofs unternommen hatte, zog er sich die tödliche Krankheit zu. »Ich habe unter euch nicht so gelebt, daß ich mich schämen müßte, länger zu leben; doch fürchte ich mich auch nicht vor dem Tode, denn wir haben einen gütigen Herrn« ⁷, soll er gesagt

¹) Cod. Theod. XVI, 2, 29 vom 23. III. 395.

²) Vgl. Paul. 34. 43. 45.

³) In der Enarr. in psalm. XXXVI, 24 Petschenig p. 90 (nach 393) heißt es: *considera nunc mihi iurgantes peccatores atque acerba iactantes insolentiae et criminationum obprobria proferentes*; doch sind damit offenbar nur gewisse Gemeindeglieder gemeint, die durch die strengen Sittenpredigten des Bischofs gereizt wurden.

⁴) Paul. 41. — In diese letzten Lebensjahre des Ambrosius fallen z. T. seine Psalmenauslegungen, die Schrift »De Nabuthae Iezraelita« (?) gegen die Habsucht, sowie die Briefe 54—55; 59; 60; 63; 84.

⁵) Vgl. Paul. 38, der versichert, nach seinem Tode hätten fünf Bischöfe kaum ausgereicht, um seine Arbeit an den Katechumenen fortzuführen.

⁶) Paul. 42. — Dem Kommentar fehlt in der Tat der Schluß.

⁷) Paul. 45.

haben, als man ihn bat, um seine Genesung zu flehen. Am 4. April 397 ist er dann nach Empfang der Sakramente in stummem Gebete verschieden ¹.

Anhang IX:

Der Quellenwert des Zeugnisses von Pseudo-Prosper über Theodosius und die Viktoria-Angelegenheit.

Zu S. 235.

Die im Text gegebene Darstellung der Stipendienforderung des Senates von 389 (390?) beschränkt sich auf den Vorfall, von dem Ambrosius ep. 57, 4 Eugenio Bericht erstattet. Wir besitzen aber noch eine weitere hierher gehörige Schilderung in der späteren Schrift »De promissionibus et praedictionibus dei«, lib. III, 38. Sie lautet: »Wer von uns dürfte nicht gehört haben, daß unter der Regierung des frommen Kaisers Theodosius durch die Comites Jovius und Gaudentius alle Tempel geschlossen und die eiteln Götzenbilder vernichtet wurden? Diesem Kaiser hielt Symmachus, ein Mann von erstaunlicher Beredsamkeit und Bildung, aber ein Heide, im Konsistorium die Lobrede. Er verstand sich auf die Künste der Diplomatie und legte dem Kaiser, der doch, wie er wohl wußte, Christ war, nahe, im Senate den Altar der Viktoria wieder aufrichten zu lassen. Theodosius aber verbannte ihn daraufhin sofort von seinem Angesichte, ließ ihn in einen ungepolsterten Wagen setzen und befahl, daß er sich noch am selben Tage 100 Meilen (von der Stadt) entfernen sollte.« Sowohl Schultze I, 276 wie Seeck, Symmachus p. LVII und Rauschen, S. 335 haben diese Quelle unbesehen hingenommen und daraus ein besonderes Ereignis gemacht, letzterer noch unter ausdrücklicher Ablehnung der kritischen Bedenken Guldennennings ², der den Vorfall mit dem von Am-

¹) Paul. 47. — Der 7. April ist auch der dem Andenken des Ambrosius geweihte Tag.

²) Kaiser Theodosius S. 172 Anm. 44.

brosius erwähnten identifizieren wollte. Es ist mir aber nicht zweifelhaft, daß Gueldenpenning zuzustimmen ist.

Pseudo-Prosper — denn um einen echten Prosper handelt es sich bekanntlich keineswegs — ist Afrikaner (Quodvult-deus von Karthago?), der, von den Vandalen aus seiner Heimat vertrieben, zwischen 450 und 455, zwei Menschenalter nach unserem Ereignis, in Kampanien sein Werk verfaßte¹. Er ist dabei nicht von historischem, sondern vorwiegend legendär erbaulichem Interesse geleitet, und der vorliegende Bericht zeigt keinerlei Züge, die auf das Vorhandensein besonders guter Quellen schließen lassen. Schon der chronologische Eingang des Kapitels ist falsch; denn das Vorgehen der Comites Jovius und Gaudentius in Afrika fand in Wirklichkeit nicht unter Theodosius, sondern erst unter der Regierung des Honorius im Frühling 399 statt². Von der auffallenden Ausweisung des Symmachus findet sich aber weder in dessen Briefen noch bei Sokrates die leiseste Spur, obgleich gerade dieser ziemlich ausführlich von der vorausgegangenen Begnadigung des Symmachus berichtet und auch dessen ἀπολογητικὸς λόγος an Theodosius erwähnt³. Der plötzliche Zornesausbruch des Kaisers, von dem Pseudo-Prosper erzählt, hat in den Jahren 388—390 in der Tat auch wenig Wahrscheinlichkeit für sich⁴.

Entscheidend gegen die Glaubwürdigkeit unserer Quelle spricht aber der Bericht des Ambrosius selbst. Dieser will in seinem Brief an Kaiser Eugenius alle bisherigen Verhandlungen, die über die Frage der Tempelsubvention geführt worden sind, zur Sprache bringen⁵ und tut dies mit großer Ausführlichkeit⁶. Er hätte auch die Abweisung des Symmachus

¹) Franes, S. 37. 49; Schanz, S. 498. f.

²) Aug. De ciu. XVIII, 54; Chron. min. I, S. 246; vgl. Seeck, Regesten S. 296.

³) Sokr. V 14, 6—9.

⁴) Vgl. o. S. 227 ff.

⁵) Ep. 57, 1 Eugenio Ml. XVI 1225: atque ut ordinem rerum custodiam, strictim recensebo, quae ad hoc spectant negotium.

⁶) Ep. 57, 2—6.

— zumal da sie einen so glänzenden Verlauf nahm — unmöglich übergehen können, wenn es sich dabei um ein besonderes Ereignis gehandelt hätte. — Auch zur Ergänzung seines Berichtes dürfen wir Pseudo-Prosper nicht heranziehen. Prudentius und Paulinus schöpfen wenigstens noch aus den Schriften des Ambrosius und Symmachus selbst, und schon bei diesen beginnt die Verwirrung der komplizierten Chronologie¹. Pseudo-Prosper scheint aber noch schlechter unterrichtet zu sein². Er oder seine Quelle weiß nur noch ganz im allgemeinen von dem Gesuche des Senats und der Abweisung seines heidnischen Führers, schmückt diesen Vorfall phantastisch aus und überträgt ihn dann — so gut wie andere Maßnahmen zum Nachteil des Heidentums — willkürlich auf Theodosius, weil er ihm zu dessen frommem Charakter am besten zu passen scheint.

Schluß.

Ambrosius als kirchenpolitischer Charakter.

Eine eigentliche Lehre von der Kirche hat Ambrosius nicht entwickelt. Ebenso wenig hat er über den Staat als solchen reflektiert. Beide Größen nimmt er als gegeben hin, und das Fehlen jedes streng systematischen Willens in der theologischen Arbeit, das seine Dogmatik und Ethik kennzeichnet, stellt auch das Bestreben, seine kirchenpolitischen, beziehungsweise politischen Anschauungen zusammenhängend darzustellen, von vornherein vor Schwierigkeiten. Doch geben die gelegentlichen Aussagen über die Kirche zusammen mit den klaren, praktischen Leitsätzen seiner Kirchenpolitik immerhin ein ziemlich geschlossenes Bild. Ein Versuch der Zusammenfassung erscheint daher wohl möglich. Nachdem die ambrosianische Kirchenpolitik im einzelnen ausführlich behandelt ist, ist auch eine Übersicht ihrer leitenden Gesichtspunkte und eine Kritik

¹) Prud. Contra Symm. I; Paul. 26. Dieser hält die Ereignisse von 384 und 393/94 nicht mehr auseinander.

²) Von den Kirchenhistorikern hat keiner das Ereignis erwähnt.

ihrer religiösen Motive geboten, — muß es sich dabei vielfach auch mehr um eine psychologische Skizze handeln, als um die Wiedergabe einer klaren kirchlichen und staatlichen Theorie.

Ambrosius, der Römer, ist in seinem Leben und Schicksal ein Symbol dafür, wie sich die letzten politischen Kräfte der antiken Welt von den Aufgaben des eigentlichen staatlichen Lebens abgewandt und in der religiösen Gemeinschaft der christlichen Kirche ein neues Ideal und eine neue Heimat gefunden haben. Ambrosius ist von Haus aus Beamter und ein Mann des Staats. Diese Herkunft kann er auch als Bischof nicht verleugnen. Der Staat und das staatliche Leben sind ihm eine Naturgegebenheit¹, die er anerkennt, ohne sich darüber als Theologe viel Kopfzerbrechen zu machen. Das Recht der Obrigkeit², die Zulässigkeit des Krieges³, zögernder auch die Berechtigung der Todesstrafe⁴ werden von Ambrosius grundsätzlich bejaht⁵. Es war nicht die Absicht Christi, erklärt er ausdrücklich, den Gehorsam gegen die irdischen Gewalten und den König aufzulösen⁶; vielmehr hat es Christus bewußt verhindert, daß man es sich unter Berufung auf seinen Namen einfallen ließe, die Pflichten gegen das Vaterland nicht mehr ernst zu nehmen⁷. Ambrosius fühlt sich mit Leib und Seele als Bürger des römischen Reiches⁸ und bringt diesen Standpunkt, der auch für seine Kirchenpolitik nicht ganz bedeutungslos ist⁹, gelegentlich mit wahrer

¹) Diese nimmt nicht erst mit dem Sündenfall und der Entartung des Menschengeschlechts ihren Anfang: Schilling, S. 125 f.

²) Expos. Luc. IV, 29.

³) De off. I, 35, 175—177; Exam. V, 15, 52; De Tob. 15, 51.

⁴) Ep. 25 Studio; ep. 26 Irenaeo. — Ambrosius ist aus sittlichen und pädagogischen Gründen gegen ihre tatsächliche Anwendung.

⁵) Auch für das Verhalten des einzelnen Menschen kann Ambrosius einen so energisch politisch klingenden Satz prägen wie De off. I, 36, 179 Krabinger p. 94: qui enim non repellit a socio iniuriam, si potest, tam est in uitio quam ille, qui facit, unde sanctus Moyses hinc primum orsus est temptamenta bellicae fortitudinis — und erschlug den Ägypter (Exod. 2, 11 sqq.).

⁶) Expos. Luc. IV, 73.

⁷) Expos. Luc. IV, 47.

⁸) Vgl. auch ep. 18 (s. o. S. 180).

⁹) Vgl. o. S. 46 ff.

Naivität zum Ausdruck. Dem Landesfeind gilt es selbstverständlich nach Kräften zu schaden; das alttestamentliche Zinsverbot tritt ihm gegenüber nicht in Kraft und braucht nach der Meinung des Ambrosius überhaupt nur hinsichtlich solcher Völker strenge Beachtung zu finden, die nach römischem Rechte leben¹. Es erscheint ihm ganz selbstverständlich, daß ein wildes und unvernünftiges Volk wie Esau einem Höherstehenden unterworfen wird². Die Juden hatten andererseits aber offenbar ganz recht, als sie sich der ebenso schmähhchen wie lästigen Herrschaft des Pharao entledigten³ und das »barbarische« Joch von ihren Schultern warfen⁴.

Über die Bedeutung dieser gelegentlichen Äußerungen darf man sich indessen, so charakteristisch sie auch sind, nicht täuschen. Sie stehen vereinzelt und entstammen nicht mehr dem eigentlichen Zentrum der ambrosianischen Gedankenwelt. Sie bleiben ohne inneren Zusammenhang mit dem religiösen Bewußtsein, aus dem heraus er handeln will. Und wenn Ambrosius nach stoischem Vorbild den Staat der Kraniche und Bienen preist⁵ oder wie Seneca den Kommunismus für die ursprüngliche und beste Gesellschaftsform erklärt⁶, so sind das gleichfalls nur traditionelle und konventionelle Gedankengänge, die politisch nicht zu ernst genommen werden dürfen; eine lebendige Staatsidee kommt darin nicht mehr zum Vorschein.

Auch von seiner eigenen »weltlichen« Vergangenheit als politischer Beamter scheidet sich Ambrosius mit starken Worten⁷. Hinfort sind es Fragen des kirchlichen Lebens, die seine Tätigkeit allein in Anspruch nehmen sollen, Angelegenheiten, die er selbst als »öffentliche Angelegenheiten« schlechthin bezeichnet; hinter diesen haben die privaten Interessen

¹) De Tob. 15, 51.

²) Ep. 37, 8 Simpliciano.

³) De off. III, 8, 53.

⁴) De off. I, 28, 135.

⁵) Exam. V, 15, 52; 21, 66.

⁶) Vgl. hierüber: Schilling, S. 157 ff.

⁷) De paen. II, 8, 72—73.

ebenso zurückzustehen wie einst bei den alten Römern vor dem Staat¹. Das Ideal des Priesters hat die politischen Ideale verdrängt und ist im Grunde das einzige, das Ambrosius voll anerkennt². So wird ihm ganz von selbst die Darstellung der priesterlichen Standesethik, die er in Anlehnung an Cicero versucht, zu einer Darstellung der christlichen Ethik überhaupt³. Eine neue Sinnerfüllung des politischen Handelns, die auf dem Gedanken an die Dienste beruht, die gerade der Staat der Kirche zu leisten vermag, kommt für Ambrosius eigentlich noch nicht in Frage⁴. Was sind schließlich, fragt er, alle äußeren Siege, für die man dem Kaiser Dank sagt, gemessen an der Bedeutung des geistlichen Kampfes und an dem Frieden der Seele?⁵ Das römische Imperium hat ein Weltreich und einen Weltfrieden begründet, damit es hinfort jedermann freistünde, die irdischen Sorgen fahren zu lassen und sich ganz auf den Himmel zu richten⁶. Ambrosius warnt darum eindringlich vor der Betätigung des politischen Ehrgeizes. Die vielbegehrten staatlichen Ämter sind zwar von Gott, aber in Wirklichkeit unterliegen sie doch dem Einfluß des Teufels. Jedenfalls sind sie vergänglich und tragen Früchte, die eitel sind⁷.

So kommt vor dem neuen geistlich-asketischen Ideal eine unmittelbare politische Verpflichtung des Einzelnen kaum mehr in Frage. Der philosophische Kosmopolitismus⁸

¹) De excess. Sat. I, 20. Beim Tode seines Bruders äußert sich Ambrosius wie Aemilius Paullus nach dem Tod seiner Söhne: De excess. Sat. I, 1. 2 Albers p. 13 sq.; vgl. hierzu Rozynski, S. 23 ff. und die Parallelen in der kritischen Textausgabe von Albers p. 13 sq.

²) Expos. Luc. V, 33.

³) De officiis ministrorum libri III, auch einfach »De officiis libri III« genannt; Krabinger p. 259.

⁴) Von bescheidenen Ansätzen abgesehen, wie: die positive Wertung des politischen Friedens: Enarr. in psalm. XLV, 21—22 und das Lob des frommen Fürsten, der auch für die Kirche ein Gewinn ist: ep. 51, 14 Theodosio.

⁵) De Iac. II, 6, 29; vgl. De obit. Theod. 31.

⁶) Enarr. in psalm XLV, 21—23.

⁷) Expos. Luc. V, 28 sqq.

⁸) Ep. 45, 16 Sabino.

und der populäre Gedanke von der Brüderschaft aller Menschen, den er teilt ¹, ist Ambrosius zur Brücke geworden, die von dem Reiche seiner Väter, das ein Weltreich geworden war, zum neuen Weltreiche Gottes hinüberführt. Auch die Kirche bezeichnet er mit Vorliebe als die »Sammlung«, das Sammelbecken der Völker ², und wenn er von den »Vätern« spricht, so meint er jetzt nicht mehr die Patrizier seiner römischen Vaterstadt, sondern die Patriarchen und Propheten, alle geistlichen Vorbilder des Alten Testaments ³.

Freilich hat Ambrosius, wie wir wissen, darum doch nicht ganz aufgehört, als Geistlicher römische Politik zu betreiben, und es ist vollends eine andere Frage, wieweit der große Bruch, der sein äußeres Leben in zwei Teile scheidet, auch sein inneres Wesen zu ändern imstande war. Der natürliche Herrscherwille seiner römischen Natur wirkt sich im Grunde auch in der Kirchenpolitik mit unverminderter Kraft aus, und in dem Hochgefühl des priesterlichen Amtsbewußtseins kommt das ganze aristokratische Empfinden in geistlicher Brechung wieder zum Vorschein. Noch gilt das Priester-Sein als ein dornenvoller Beruf, dessen Mühseligkeit die meisten eher abstößt als anzieht ⁴, und mit Stolz fühlt Ambrosius die Verantwortung, die auf ihm lastet und ihn zu selbständigem Handeln verpflichtet ⁵. In den Heiligen seiner Familie besitzt er immer noch einen Stammbaum, der ihn auszeichnet, und einen geistlichen Ruhm, der höher zu achten ist als Präfecturen und Konsulate ⁶. Auch und gerade als Priester scheidet er sich durch seinen asketischen Wandel ⁷ von dem gemeinen

¹) De Noë 26, 94; De Abrah. II, 6, 28; De off. III, 3, 19.

²) »Congregatio nationum«: Apol. I, 3, 14; De Abrah. I, 7, 61; 9, 88—92; De Tob. 22, 86; Exam. III, 1, 3; Enarr. in psalm. CXVIII, 2, 33; XLV, 21; XLIII, 38. — Enarr. in psalm. XL, 37 Petschenig p. 255: ...regnum Christi pacificum toto orbe diffusum; ähnlich: Enarr. in psalm. XLIII, 64; CXVIII, 12, 24, 25.

³) Z. B. Enarr. in psalm. XLIII, 37 Petschenig p. 289: parentes nostri in figura und ibid. 12 p. 270: populus patrum.

⁴) S. ep. 81, 2 Clericis.

⁵) Vgl. etwa ep. 57 Eugenio.

⁶) Exhort. uirg. 12, 82; vgl. De uirginib. III, 7, 37—38.

⁷) Vgl. z. B. ep. 63, 64. 66 Ecclesiae Uercellensi.

Volke und bringt seine besondere Würde auch äußerlich durch ein gemessenes Betragen und Auftreten zum Ausdruck: »Denn wie kann man beim Volke sein Ansehen behaupten, ohne etwas zu besitzen, was dieses nicht hat!«¹

Bei dieser psychologischen Einstellung ist es doppelt wichtig zu betonen, daß Ambrosius nie daran gedacht hat, die Kirche zu einer politischen Größe im eigentlichen Sinne zu machen und ernsthaft mit dem Staat in Parallele zu stellen. Sein in der Exegese sonst gern benutzter Lehrmeister Origenes² ist für ihn in dieser Hinsicht ohne jeden Einfluß geblieben³. Die Kirche ist für Ambrosius kein Gegenstück zu Platons Staat⁴, und wenn er das Volk Gottes ein Volk nennt, so doch in einem grundsätzlich anderen Sinne, als Ägypter und Äthiopier, Syrer, Juden und Araber nach ihrer irdischen Heimat als ein Volk bezeichnet werden können⁵. Dieser Ausdruck ist für Ambrosius ein reines Bild ohne politischen Nebensinn und das Gleiche gilt, wenn er, wie schon längst üblich, die Kirche als himmlisches Jerusalem und Stadt Gottes zu verherrlichen liebt. Auch die Seele des einzelnen Menschen kann mit diesem Ausdruck bezeichnet werden⁶, und an die äußere, hierarchische Form der kirchlichen Organisation ist in solchem

¹) Ep. 28, 2 Irenaeo.

²) Über diesen s. Salin, *Civitas Dei*, S. 111—130.

³) Das gilt gerade auch für seine kirchenpolitisch bedeutsamsten Schriften, die Briefe: vgl. Wilbrand, *S. Ambrosius quos auctores etc. in epistulis secutus sit*, p. 30—37.

⁴) Vgl. die sehr bezeichnende Stelle *De Abrah.* I, 1, 2. Als Gegenstück zur *Politeia* erscheint keine Gemeinde, keine Kirche und kein christlicher Staat, sondern das rein individualistische Tugendmuster des Patriarchen Abraham.

⁵) *Enarr. in psalm. XXXVI*, 7. Die Auswahl der Völkernamen scheint darauf hinzuweisen, daß Ambrosius hier einer griechischen Quelle folgt (*Philo?*).

⁶) So z. B. *Exam.* VI, 7, 42; 8, 49; *De Abrah.* II, 3, 12; *De Isaac* 5, 39; *Expos. Luc.* X, 19.

Zusammenhänge jedenfalls so gut wie nie gedacht¹. Zu einer irdisch konkreten und kirchenpolitisch bedeutsamen Fassung des Begriffes fehlt Ambrosius die Verbindung der entgegengesetzten Erden- oder Teufelsstadt mit dem Staat, ja zunächst überhaupt noch das klare Schema zweier einander gegensätzlich entsprechender Geistesreiche². Dieses stammt auch bei Augustin nicht aus der ambrosianisch-philonischen Wurzel³.

Die Verfassungsfrage ist für den religiösen Begriff der Kirche nicht konstitutiv⁴. Die Kirche, von der Ambrosius als Theologe spricht, ist eine rein geistige Gemeinschaft, und

¹) Die einzige Ausnahme ist, soweit ich sehe, Apol. I, 17, 82 sq., wo die Konzilien als Mauern, und Exam. VI, 8, 49, wo die Bischöfe als Türme der Gottesstadt bezeichnet werden. Doch ist dies nur ein rasch verlassender Einfall: vgl. die abweichende Auslegung Exam. III, 12, 50 oder Enarr. in psalm. CXVIII, 21, 14.

²) Ambrosius spricht wohl schon von einem regnum peccati, das alle bösen Mächte in der Welt zusammenfaßt (Enarr. in psalm. XLV, 16), aber das regnum Christi wird in solchem Zusammenhang nicht als entsprechende Größe ins Auge gefaßt. Wenn Ambrosius von einem Kampf der guten und bösen Mächte spricht, so bildet stets nur die einzelne Menschenseele das Schlachtfeld. Auch die vereinzelt dastehende Stelle De Abrah. II, 9, 62 Schenkl p. 616 ist noch halb psychologisch gefaßt, und völlig psychologisch ist die von Leisegang herangezogene Stelle De Cain I, 1, 4 Schenkl p. 340 zu verstehen: duae itaque sectae sunt sub duorum fratrum nomine compugnantes inuicem et contrariae sibi, una quae totum menti suae deputat tamquam principali et quasi cuidam cogitationis et sensus et motus omnis auctori, hoc est quae omnes inuentiones humano adscribit ingenio, altera quae tamquam operatori et creatori omnium deo defert et eius tamquam parentis atque rectoris subdit omnia gubernaculo. illa prior Cain significatur, haec posterior Abel dicitur. has duas sectas anima una parturit et ideo germanae habentur etc. — Auch Niederhuber (auf den sich Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte S. 78 beruft) liest Ambrosius zu stark mit den Augen Augustins.

³) Die Beziehungen zwischen Ambrosius und der Civitas Dei Augustins bedürfen ebenso wie sein Verhältnis zu Philo dringend einer eingehenden Spezialuntersuchung; vgl. vorerst den ungemein gehaltvollen Aufsatz Leisengangs: »Der Ursprung der Lehre Augustins von der Civitas Dei« in: Archiv für Kulturgeschichte XVI, 1926, S. 127—158.

⁴) Harnack, Dogmengeschichte III, S. 48 Anm. 1: »In Worten hat Ambrosius niemals die empirische, hierarchische Kirche in den Vordergrund geschoben«.

an ihre äußere, an den Aufbau des Staats erinnernde Organisationsform wird dabei nicht gedacht. Als Leib Christi wird sie weder räumlich noch zeitlich¹ von den Grenzen dieser Welt umschlossen². Ihre Glieder sind unter sich nur durch die gegenseitige Fürbitte³ verbunden, die Liebe⁴ und den gemeinsamen Genuß der himmlischen Gnadengaben⁵ — vor allem aber durch den gleichen, wahren Glauben⁶, der das eigentliche Fundament⁷, ja den alleinigen Besitz der Kirche bilden soll⁸. — Der grundlegende Unterschied zwischen dem freien Rechte des Glaubens und der äußeren Macht des Staates wird dementsprechend gern betont⁹. Klare Scheidung, nicht Annäherung oder Vermengung beider Gewalten ist der Gesichtspunkt, unter dem das Verhältnis von Staat und Kirche am liebsten betrachtet wird. Rhetorisch kann Ambrosius die Behauptung aufstellen, daß die Verfolgungen für die Kirche von jeher ein Gewinn waren¹⁰, ja daß es besser sei, wenn die Bischöfe den Haß und nicht die Gunst der Fürsten genießen¹¹. Wir werden aber noch zu fragen haben, wieweit sich diese Aussagen mit den tatsächlichen Zielen der ambrosianischen Kirchenpolitik wirklich vereinigen lassen.

Von diesen religiösen Aussagen läßt sich zu der Kirche als rechtlicher Organisation keine unmittelbare Brücke schlagen. Die nüchterne, rein sachlich begründende Art, mit

¹) Er umschließt auch die verstorbenen Seelen im Himmel und die Engel: ep. 35, 7 Horontiano und sonst; vgl. Niederhuber, S. 218 ff.

²) Die Kirche ist präexistent und schon die Patriarchen und Propheten haben an ihr gebaut: ep. 18, 29 Ualentiano; Expos. Luc. II, 89; Enarr. in psalm. XLIII, 62 und sonst.

³) Z. B. De Cain I, 9, 39.

⁴) Enarr. in psalm. XLIII, 17. Im allgemeinen tritt der Gesichtspunkt der Liebe bei Betrachtung der Kirche für Ambrosius jedoch nicht als entscheidend hervor.

⁵) Z. B. De off. I 33, 170.

⁶) Expos. Luc. VII, 91.

⁷) De off. I 29, 142.

⁸) Ep. 18, 16 Ualentiano.

⁹) Ep. 21, 10; vgl. Serm. contra Aux. 18. 24. 28.

¹⁰) Enarr. in psalm. CXVIII, 3, 7.

¹¹) De obit. Ualent. 39 (s. o. S. 248, Anm. 5); Serm. contra Aux. 30.

der Ambrosius seinen kirchenpolitischen Standpunkt zu verteidigen pflegt, ist für ihn daher charakteristisch. Sie kennzeichnet seinen Kirchenbegriff, der nicht an der Verfassungs-, sondern an der Glaubensfrage orientiert ist¹, als einen eigentümlichen frühkatholischen Typus, der sich von den hierarchischen Vorstellungen Cyprians und der späteren Afrikaner tiefgreifend unterscheidet. Zwar hält Ambrosius an dem klerikalen Ideal, wie wir gesehen haben, mit äußerster Schroffheit fest, ja gibt ihm im Gegensatz zur Auffassung der Illyrier und des Kaisers selbst erst seine schärfste Formulierung. Ambrosius erkannte, daß die Rechtsstellung, die der katholische Klerus in Staat und Kirche einnahm, die kirchenpolitisch schlechterdings entscheidende Frage bilden mußte, denn »was die Kirche ist, ist sie wesentlich in den Klerikern«. ² Aber die klerikale Forderung priesterlicher Autonomie ist für ihn im wesentlichen nur Mittel zum Zweck, eine notwendige und darum unantastbare Ordnung der Kirche. An eine Vergöttlichung des Amtes als solchen ist nicht gedacht. Die Gedanken der apostolischen Sukzession, der magischen Bischofsweihe und der Sakramentsgewalt des Priesters, die hierzu die religiösen Voraussetzungen bilden, treten bei Ambrosius völlig zurück, und das, obgleich er an und für sich den Wert der Sakramente (vor allem freilich nicht des Abendmahls, sondern der Taufe) stark zu betonen pflegt.

Für Ambrosius ist der Charakter des Priesters in erster Linie durch sein Lehramt bestimmt, und auch dieses wird schlicht und selbstverständlich, fast möchte man sagen: ganz profan begründet. Es bestand seiner Meinung nach schon seit unvordenklichen Zeiten³, leuchtet aber dem natürlichen Gefühl auch ohne weiteres als das Richtige ein. Der Bischof ist nach apostolischer Ordnung zum Lehramt bestimmt⁴, und

¹) Vgl. o. S. 128.

²) Baur II, 252; vgl. Ambr. De obit. Valent. 7.

³) Ep. 21, 4 Ualentiano.

⁴) Expos. Luc. II, 54. Eine alttestamentliche, aber durch Allegorie gewonnene Begründung des Amtes findet sich De excess. Sat. II, 111 sq.

der Gedanke, daß statt seiner ein Laie die Kanzel besteigt, um den Bischof zu belehren, widerlegt sich durch seine Ungereimtheit von selbst¹. Kein Laie hat ein Recht, ihm Vorschriften über seine Amtsführung zu machen², und nur dem Urteil seiner Standesgenossen ist er unterworfen. Aber andererseits hat ihn das Volk auch selbst gewählt und in seine Rechte eingesetzt³; darum folgt es ihm wenigstens im Prinzip freiwillig⁴. Unfähige Priester sollten nach dem Willen des Ambrosius ihr Amt nicht behalten dürfen⁵.

Jedenfalls kommt es niemals auf die Person des Priesters an, sondern allein auf die Sache, die er vertritt⁶. Ambrosius warnt die Geistlichen mit ernstesten Worten vor Überhebung⁷ und spricht auch vor der Gemeinde ungescheut von ihren Sünden⁸. Gelegentlich verweist er sogar ganz von dem irdischen Priester weg auf den wahren Hohenpriester Christus⁹ und erwähnt das allgemeine Priestertum¹⁰. Der Priester beansprucht nicht, in besonderer Weise religiös begabt, ein »Prophet« zu sein, sondern tut einfach, was seines Amtes ist¹¹. Es versteht sich auch, daß Ambrosius bei allem persönlichen Eifer für das asketische Leben immer noch mit verheirateten Klerikern rechnen muß¹². — Besonders auffallend ist, wie wenig die

¹) Ep. 21, 4 Valentiniano.

²) Ep. 5, 15 Syagrio; vgl. Gest. conc. Aquil. 52 (s. o. S. 83 f.).

³) Expos. Luc. VIII, 73 Schenkl p. 429: uos enim mihi estis parentes, qui sacerdotium detulistis, uos, inquam, filii uel parentes, filii singuli, uniuersi parentes; vgl. ep. 63, 46 ecclesiae Uercellensi. Eine besondere Mitwirkung der Geistlichkeit ist indessen bei der Wahl natürlich schon unerläßlich: Ebd. 59.

⁴) Ep. 21, 6. 7 Valentiniano.

⁵) Enarr. in psalm. CXVIII, 2, 23.

⁶) Vgl. ep. 21, 19 Valentiniano.

⁷) De paen. II, 8, 76 sq.; Expos. Luc. VII, 29.

⁸) Z. B. Apol. I, 4, 17 oder Enarr. in psalm. I, 28, wo Ambrosius damit über den hier benutzten Abschnitt aus Basilius hinausgeht.

⁹) De off. I, 1, 3; De excess. Sat. I, 9.

¹⁰) Expos. Luc. V, 33.

¹¹) Ep. 67, 2 Simpliciano. — Auch besondere Redegabe ist für den Bischof nicht erforderlich: Enarr. in psalm. XXXVI, 28.

¹²) Ep. 63, 63. 64 ecclesiae Uercellensi; De off. I, 50, 248 sq.; vgl.

Bedeutung des Priesters in der Lehre von Buße und Bann betont wird¹. Die persönliche Gesinnung des Reuigen und dessen unmittelbares Verhältnis zu Gott erscheinen so unbedingt als das Wesentliche, daß die bindende und lösende Gewalt des Geistlichen dahinter zurücktritt und nur hie und da Erwähnung findet². —

Nicht die einzelnen, hier zutage tretenden Anschauungen sind überraschend, sondern die in erster Linie nur sittlich und nüchtern politisch bestimmte Gesamtauffassung vom Priesterberuf, die ihnen zugrunde liegt. Freilich dürfen diese Züge auch nicht allzustark betont werden. Auch für Ambrosius ist die klerikale Forderung nicht ein reiner verfassungsrechtlicher Grundsatz, sondern zugleich immer auch irgendwie religiöses Prinzip des Gemeindelebens. Strenge Unterscheidung rechtlicher und religiöser Gesichtspunkte kommt für ihn noch nicht in Frage, und eine besondere Heiligkeit des Priestertums wird ohne Zweifel vorausgesetzt. Bei Begründung der klerikalen Forderung steht indessen nicht die Betonung des einzigartigen priesterlichen Charakters im Vordergrund, sondern die Einsicht in die kirchenpolitische Unmöglichkeit, die Reinheit, Rechtgläubigkeit und Freiheit der Kirche nach innen und außen auf einem anderen Wege zu beschützen. Wenn wir daher eine tiefere, religiöse Klärung des Priesterbegriffes auch vermissen, so muß man Ambrosius in dieser

dazu *Amati, Detti e atti* p. 610—612. Aber natürlich gilt dies nicht mehr als Ideal (ep. 63, 71 sq.), und die Enthaltsamkeit nach der Weihe ist das Mindeste, was Ambrosius verlangt: *Exhort. uirg.* 4, 24.

¹) Ambrosius spricht von der Buße sehr häufig und in verschiedenem Zusammenhang, *ex professo* aber in *De apologia prophetarum David I, De paenitentia lib. II* und ep. 51 *Theodosio*.

²) So *De paen.* I, 2, 7 und 9, 87 (doch erscheint in diesem Kapitel sonst nicht so sehr der Priester als der Fromme im allgemeinen als gegebener Fürsprecher des Sünders vor Gott). — Ep. 51, 15 *Theodosio* *MI. XVI, 1213*: *tunc offeres, cum sacrificandi acceperis facultatem, quando hostia tua accepta sit deo.... et simplex oratio sacrificium est; haec ueniam refert, illa (der Vollzug des priesterlichen Meßopfers ohne vorherige Buße) offensionem, quia haec habet humilitatem, illa contemptum. dei enim uox est, quod malit, ut fiat mandatum eius, quam deferatur sacrificium.*

praktischen Stellungnahme für seine Zeit doch ganz gewiß Recht geben. Eine Selbstverwaltung der Gemeinden konnte ihrer sozialen Struktur wie ihrer geistigen Bildungsstufe nach noch nicht in Frage kommen. Der arianische Kampf lieferte auf der anderen Seite aber in all seinen Phasen den Beweis, daß es gegen die cäsaropapistischen Tendenzen der Regierung kein anderes wirksames Hilfsmittel für die Kirche gab als die religiöse Autonomie ihres Klerus.

Nach dieser kirchenpolitischen Seite hin hat Ambrosius ein für allemal Klarheit geschaffen. Aus der unabhängigen Stellung der Priester in der Gemeinde folgt notwendigerweise auch ihre Selbständigkeit und ihr religiöser Vorrang gegenüber dem Kaiser; denn dieser ist selbst nur ein Laie ¹. Ein religiöses Ausnahmerecht kann es für ihn daher nicht geben. Mit kühner Umdeutung des bisherigen, auch von den Christen geübten Brauches behauptet Ambrosius, die Formen religiöser Verehrung, die man dem Kaiser erweise, gälten gar nicht diesem, sondern dem Kreuzesnagel in seinem Diadem ²; und er setzt es durch, daß der Kaiser in der Kirche auch äußerlich seinen Platz hinter den Priestern einnimmt ³. Dennoch gibt der Herrscher nach Ambrosius nichts preis, was in sein eigentliches Gebiet gehörte. Die klerikale Autonomie wird ausdrücklich auf die »geistlichen« Dinge beschränkt, d. h. auf die Fragen des Glaubens und der sittlichen Disziplin ⁴. Politische Bestrebungen liegen der Kirche ihrer Natur nach fern, und die Bischöfe gelten ihm grundsätzlich als friedliebend und loyal ⁵. Es ist aber klar, daß damit nicht nur ein neues Kaiser-

¹) Ep. 21, 4—5 Ualentiniano.

²) De obit. Theod. 48; vgl. De obit. Ualent. 69.

³) So die glaubwürdige (und nur von Theodoret V, 18, 20—24 später phantastisch ausgeschmückte) Notiz des Sozomenos VII, 25, 9.

⁴) Ep. 21, 2. 4 Ualentiniano; vgl. Exam. VI, 8, 49 Schenkl p. 241: . . . sacerdotes, quibus abundat et de naturalibus uerbum et de moralibus disciplina.

⁵) Ep. 20, 23 sorori; Expos. Luc. IV, 37; ep. 40, 6 Theodosio Ml. XVI, 1150: sacerdotes enim turbarum moderatores sunt, studiosi pacis — nisi cum et ipsi mouentur iniuria dei aut ecclesiae contumelia. — Dieser letzte Zusatz kann freilich viel besagen.

ideal aufgestellt ist, des Kaisers, der sich um Gottes willen seiner Allmachtsansprüche begibt und aufhört, ein »Tyranne« zu sein¹, sondern durch die Anerkennung seiner geistlichen Hoheit erhält auf der anderen Seite auch der Priester eine Bedeutung eingeräumt, die in einem weiteren Sinne durchaus politisch genannt werden muß.

Als sittlich religiöser Lehrer und Erzieher der Gemeinde ist der Bischof schlechthin der »Hirte des Volkes«², das ihm übergeben ist³, und das durch seine Vorschriften verpflichtet wird⁴. Für das Heil jedes einzelnen Gemeindegliedes, das er nicht rechtzeitig ermahnt hat, trägt der Bischof vor Gott die Verantwortung⁵. Aber auch sonst ist es seine Aufgabe, Kündler der Wahrheit zu sein und überall, wo es nötig ist, für Recht und Gerechtigkeit einzutreten. Ist doch die Kirche die Schützerin und gewissermaßen die Verkörperung des gemeinsamen Rechtsbesitzes aller Menschen⁶. So gut wie Ambrosius in unruhigen Zeiten für politisch bedrohte Personen fürbittend eintritt, fühlt er sich auch als der natürliche Beschützer aller Hilflosen und Armen, der Witwen und Waisen⁷, und seine Bemühungen zu ihrem Nutzen führen ihn oft genug in Konflikt mit der staatlichen Justiz und mit der Person des Herrschers selbst⁸. Die Kirche ist in der Tat die einzige Organisation, die der Willkür und Despotie der offiziellen Regierung die Spitze zu bieten vermag. Ambrosius verlangt Sicherheit des Eigentums, Gerechtigkeit der Verwaltung, Freiheit der Meinung und der Meinungsäußerung, vorab natürlich im Interesse der Kirche und für seine Gemeindeglieder; aber er ist sich dessen doch bewußt, damit im Grunde

¹) De obit. Theod. 50.

²) Z. B. Expos. Luc. II, 50 und das wohl echte Distichon 14 (VII) bei Merkle, Röm. Quartalschr. X, 1896, S. 219.

³) De obit. Valent. 7.

⁴) Ep. 63, 64 ecclesiae Urcellensi.

⁵) Ep. 51, 3 Theodosio.

⁶) De off. I, 29, 142.

⁷) Vgl. etwa De off. II, 28, 140; Serm. contr. Aux. 33; ep. 18, 16; ep. 24, 5 Valentiniano.

⁸) Vgl. De off. II, 29, 149—151; ep. 51, 2 Theodosio.

nur allgemeine Menschenrechte zu vertreten¹ und beschränkt seine praktischen Hilfeleistungen auch keineswegs auf die Anhänger seines Glaubens². So setzt die Priesterkirche kraft ihrer Zucht und kraft ihrer moralischen Autorität in der politisch atomisierten Gesellschaft dieser Spätzeit selbst wieder neue Bindungen und schafft eine neue lebendige Gemeinschaft, die der verödenden Bürokratie der Staatsverwaltung entzogen bleibt. Aus kleinsten Kreisen organisch und aristokratisch aufgebaut, wird sie in dem allgemeinen Verfall zur einzigen zukunftskräftigen Keimzelle neuen sozialen Lebens. Ja, gelegentlich bietet der Bischof auch schon gegen den äußeren Feind wirksameren Schutz als die bewaffnete Macht des Staates³.

Gewiß bedeutet es für die eigentliche Aufgabe der Kirche eine schwere Gefahr, wenn sie in dieser Weise den Staat zu ersetzen beginnt, der seinen höheren Aufgaben nicht mehr gerecht zu werden vermag. Eigentlich theokratische Absichten liegen Ambrosius trotzdem noch durchaus fern, und grundsätzlich hat er es verstanden, auch die sozialen Aufgaben des Bischofs von den eigentlichen Fragen der Religion zu unterscheiden und hinter diesen in die zweite Linie zu stellen⁴. So wird die Idee der Kirche nicht verraten, aber die Macht und Freiheit des Klerus werden zum Bollwerk der öffentlichen Freiheit und des Rechts überhaupt.

Die Kritik der ambrosianischen Kirchenpolitik hat nicht an der äußeren Form der klerikalen Verfassung als solcher einzusetzen, sondern an der eigentlich religiösen Auffassung von der Kirche selbst, die letzten Endes auch unabhängig von den zeitbedingten Versuchen ihrer Verwirklichung für

¹) S. o. S. 200 f. und ep. 40, 2 Theodosio.

²) Vgl. den Briefwechsel mit Symmachus, der sich im wesentlichen um Empfehlungen und Fürsprachen dreht, und das Eintreten für die heidnischen Parteigänger des Eugenius, s. o. S. 254.

³) Vgl. die Anekdote aus dem Leben des Acholios von Thessalonich, o. S. 47 Anm. 4, und ep. 18, 16 Valentiniano.

⁴) De off. II, 24, 125; vgl. o. S. 200.

die Kirchenpolitik entscheidend werden muß. Über die Relativität aller Verfassungsfragen ist sich Ambrosius natürlich nicht klar gewesen. Weit wesentlicher ist, daß auch das Verhältnis, in dem Kirche und Christentum zu einander stehen, von ihm nicht konsequent durchdacht worden ist, und diese Tatsache rührt wiederum an die letzte Schwäche seiner religiösen Position: Ambrosius hat überhaupt keine eindeutige Vorstellung vom Wesen des Christentums, an dem der Begriff der Kirche allererst klar bestimmt, gemessen und relativiert werden könnte. Der Glaube, den er für gewöhnlich am stärksten betont¹, hat — tiefere Ansätze zugegeben² —, soweit er nicht lediglich als ein Synonym für das Christentum auftritt, am häufigsten doch bloß die Bedeutung einer bereitwilligen Zustimmung zum christologischen Dogma im Sinn nicänischer Rechtgläubigkeit, bzw. bedeutet eben diesen nicänischen »Glauben« selbst. Damit hat er dann seine religiös zentrale Bedeutung verloren, und folgerichtiger Weise tritt ihm sofort auch die christliche Sittlichkeit als gleichberechtigt zur Seite³. Aber auch mit dieser ist kein lebendiges, im Gewissen des Gläubigen verankertes Prinzip bezeichnet, nach dem sich das ganze Leben beurteilen ließe. Denn sie steht ihrerseits unter dem Zeichen der Leistung und der einzelnen guten Werke⁴, und gerade als christliche Sittlichkeit ist sie bloß durch die Forderung geschlechtlicher Askese positiv bestimmbar⁵. An den Glauben und die Sittlichkeit reihen sich aber noch weitere, mehr sakramental und naturhaft gedachte Wirkungen des

¹) S. o. S. 265.

²) Er erscheint gelegentlich »als Glaube, der die Erlösung durch Christus ergreift und rechtfertigt« (Harnack, Dogmengesch. III, 51), aber in größerem Zusammenhang durchführen läßt sich diese Betrachtungsweise nirgends.

³) Expos. Luc. VII, 30.

⁴) Vgl. etwa Apol. I 6, 24. Die Versuche, Ambrosius eine evangelische Auffassung der Rechtfertigung zuzuschreiben, brauchen heute nicht mehr widerlegt zu werden: die paulinische Terminologie geht nirgends in die Tiefe; vgl. Niederhuber, S. 107 Anm. 2.

⁵) Vgl. etwa De fide III, 7, 52; De uirginib. I, 4, 14; Enarr. in psalm. XLIII, 10.

christlichen Heils¹, die durch die Kirche vermittelt werden. Diese bildet darum mit ihrer das ganze äußere und innere Leben der Christen durchdringenden und gestaltenden Realität schließlich die einzige, wirklich umfassende religiöse Macht, in der das Christentum als Ganzes greifbar wird. Sie, eine gewissermaßen objektive Größe, die ihre Bedeutung in sich selber hat, steht auch religiös im Vordergrund, und Ambrosius wird nicht müde, sie in immer neuen Bildern und Allegorien als die jungfräuliche Braut Christi und unser aller Mutter zu verherrlichen². Ohne sie hat der Glaube letzten Endes keinen Sinn und keinen sichern Bestand³; ihre Fürbitte rettet auch da, wo der Sünder aus eigener Kraft seine Verfehlungen nicht mehr gut machen könnte⁴.

Diese absolute Wertschätzung der Kirche ist für die Kirchenpolitik des Ambrosius entscheidend. Es ist der Punkt in seinem Wesen, wo die religiöse Leidenschaft und die Leidenschaft des praktischen Kirchenmannes und Politikers unmittelbar in eins laufen. Zwar vermeidet Ambrosius ausdrückliche Identifikationen zwischen der himmlischen und irdischen Kirche. Er hält das äußere Bekenntnis und die innere Aneignung des Christentums klar auseinander⁵ und nähert sich darum schon der augustinischen Unterscheidung zwischen einer sichtbaren und der wahren, unsichtbaren Kirche⁶. Aber praktisch bedeutsam wird diese Erkenntnis im Grunde doch nicht. Die Kirche, die für Ambrosius als religiöse Idee alles ist, muß doch irgendwie immer auch zugleich die wirkliche Kirche sein, in der er lebt und wirkt. Der Gedanke, daß ein Erfolg der äußeren Kirche unter Umständen

¹) Vgl. Niederhuber S. 108 ff.

²) Die Kirche ist ihm der Mond, das Meer, Haus, Schiff, Weinstock, Turtel und Löwe; das Land Mesopotamien; Eva, Abel, Rebecka, Mirjam, Rahab, Abigail, Bathseba, Ruth, vor allem aber die Braut des Hohen Liedes; sie ist auch die Sünderin, die Jesus die Füße salbt, die verkrümmte Frau, die Witwe von Nain usw.

³) De excess. Sat. I, 47; Expos. Luc. VII, 191.

⁴) De paen. II, 10, 92; Expos. Luc. V, 92; VII, 225.

⁵) Enarr. in psalm. CXVIII, 3, 22; 20, 48. 49.

⁶) Enarr. in psalm. LXI, 8; in psalm. CXVIII, 12, 25.

dennoch kein Gewinn für das Christentum sei, ist für ihn, so wie er beide Größen kennt, einfach unvollziehbar. Darum erweist sich im Konfliktfall der Kirchenpolitiker auch jedesmal stärker als der Seelsorger und der religiöse Denker.

Wo die Sache des Christentums durch eine unauflösliche Verbindung mit der empirischen kirchlichen Gemeinschaft zur Sache einer Partei zu werden droht, ist sein Anspruch, wirklich über der Welt zu stehen, im Grunde schon preisgegeben. Man soll ihm nach Ambrosius mit dem gleichen unbedingten Eifer dienen, mit dem auch der Heide für sein Heidentum eintritt¹, eine Regel, die er selbst als Kirchenpolitiker nur zu sehr befolgt. Das Musterbeispiel dafür bietet seine Verteidigung des schuldigen Bischofs von Kallinikum, in deren Verlauf er sogar ausdrücklich erklärt, daß die gerechte Zucht hinter der Frömmigkeit zurückstehen müsse², d. h. daß es letzten Endes auf ein Recht behalten der Kirche mehr ankommt wie auf die Erfüllung der Gerechtigkeit. Dies ist gewiß eine Behauptung, die Ambrosius nur in der Hitze des Kampfes so kraß entschlüpfen konnte. Aber scheint seine Kirchenpolitik nicht auch sonst und zumal in ihren Anfängen vielfach stillschweigend unter gleichem Motto zu stehen? In der Wahl seiner Mittel ist Ambrosius jedenfalls niemals bedenklich gewesen, und das, was dem Politiker in dieser Hinsicht recht sein soll³, scheint auch dem Kirchenpolitiker nicht mehr als billig zu sein.

Ambrosius liegt an der möglichsten Ausbreitung und Stärkung der empirischen Kirche an und für sich. Darum ist es, grundsätzlich betrachtet, nur ein sehr zweifelhafter Gewinn, wenn er sich am liebsten nicht auf ihre juristischen oder moralischen Ansprüche in der Welt als solche beruft, sondern all seine Kämpfe als Glaubenskämpfe oder als Kämpfe zur Verteidigung unmittelbarer Rechte und Besitztümer

¹) Ep. 17, 6 Valentiniano; vgl. ep. 57, 2 Eugenio.

²) S. o. S. 188.

³) Vgl. De Abrah. I, 4, 24 Schenkl p. 519: *Loth sancti filiae hanc causam quaerendae posteritatis habuerunt, ne genus deficeret humanum, et ideo publici muneris gratia priuatam culpam praetexit.*

Gottes hinzustellen sucht. In Wirklichkeit handelt es sich in den meisten Fällen nicht hierum, sondern wie im Fall von Kallinikum in erster Linie um eine Prestigefrage der christlichen Kirche. Mit seiner taktisch gewiß sehr klugen Stellungnahme wird der wahre Charakter der kirchenpolitischen Kämpfe des Ambrosius verfälscht, und die konsequentere hierarchische Theorie der späteren Zeit kann unter diesem Gesichtspunkt fast noch als Erfolg gebucht werden.

Die Reinheit der religiösen Forderung und die sittliche Idee des Rechts, die die Kirche doch gerade vertreten und verkörpern soll, werden so durch das Interesse an ihrer äußeren Stellung gefährdet. Aber auch politisch wird die Behauptung von der Neutralität der Kirche und der Harmlosigkeit ihres Klerus von hier aus illusorisch. Denn Ambrosius sucht und fordert die Staatskirche, durch die der heidnische Kultus vernichtet, die Ketzerei unterdrückt, die katholische Kirche aber allein begünstigt und privilegiert werden soll¹. Allerdings wollen Theorie und Praxis noch nicht ganz übereinstimmen. Ambrosius vermeidet es nicht zufällig, jemals von Pflichten zu reden, die der Staat der Kirche als solcher schuldig wäre². Denn sonst ist ja gerade dies seine Überzeugung, daß beide Gewalten mit einander nichts zu tun haben, und eine Scheidung ihrer Gebiete ohne Schwierigkeiten zu vollziehen sei. Er versichert höchstens, daß fromme Fürsten für die Kirche ein Gewinn sind³, und daß ihre Frömmigkeit auch umgekehrt nicht ohne politischen Lohn bleibt⁴, aber alle Wohltaten und Gesetze, mit denen die Kaiser die Kirche

¹) Zu dieser letzten Forderung vgl. ep. 37, 11 Simpliciano.

²) Durchaus unzutreffend ist demgegenüber das in seiner Art typische Urteil Schillers II, 416: »Er (Ambrosius) war Hierarch genug, um die Theorien aufstellen und durchführen zu können, welche den Staat der Kirche unterwerfen sollten.«

³) Ep. 51, 14 Theodosio.

⁴) Der Gedanke begegnet in allen politischen Briefen und Schriften des Ambrosius ungezählte Male. Nur in der Not entsinnt sich Ambrosius, daß die Dinge dieser Welt ein unberechenbares Auf und Ab bilden, dem sich auch der frömmste Herrscher nicht entziehen kann: ep. 18, 34—38 Valentiniano.

unterstützen, nimmt er lediglich als einen Beweis ihrer privaten Frömmigkeit entgegen, ohne deren Betätigung von den eigentlich politischen Pflichten zu unterscheiden. Dementsprechend tritt Ambrosius den Kaisern auch nur als Seelsorger in den Weg, wenn es gilt, kirchenpolitische Rückschritte zu verhindern, und wenn er sie dabei als sündige Glieder mit der Exkommunikation bedroht, ist sein Handeln scheinbar nur durch die pflichtmäßige Sorge um die Reinheit seiner Gemeinde bestimmt. Eine solche Auffassung der Situation wird jedoch den tatsächlichen Verhältnissen längst nicht mehr gerecht. Die politische Geschichte der Zeit beweist es mit aller Deutlichkeit, daß die Benachteiligung der heidnischen Untertanen, die das neue System mit sich bringt, und die rücksichtslose Bedrückung der ketzerischen Gruppen durchaus nicht mehr als eine rein kirchliche Angelegenheit betrachtet werden kann, sondern zugleich auch eine politische Entscheidung ausmacht von weitesttragender Bedeutung. Wenn Ambrosius den staatskirchlichen Kurs der Regierung verteidigt, so treibt er nicht mehr Seelsorge, sondern eben Politik, und die Kampfmittel, die er in Anwendung bringt, müssen gleichfalls als politische Mittel bezeichnet werden — von der Drohung mit dem geistlichen Bann im Stipendienstreit bis zur Aufwiegelung des Militärs und der Bestechung der Massen im Kampf um die Basilika. — Hatte so zunächst die mangelnde Klarheit auf religiösem Gebiet eine Abstempelung aller kirchlichen Fragen als Glaubensfragen ermöglicht, so führt jetzt eine oberflächliche Auffassung von dem Wesen des Politischen Ambrosius weiter dazu, daß er auch den politischen Charakter seiner Kirchenpolitik nicht erkennt beziehungsweise nicht zugeibt; denn auf diesem Boden läßt es sich immer nur schwer sagen, wo die Schwäche des religiösen Denkers aufhört und die Klugheit des kirchenpolitischen Taktikers beginnt.

Auch für die tiefste religiöse Gefahr der Staatskirche hat Ambrosius offenbar kein Auge gehabt. Es liegt in ihrem Wesen begründet, daß sie auf alle nicht katholischen Untertanen einen Druck ausübt, der sie über kurz oder lang zu Katholiken machen soll und damit die echte Freiheit der Über-

zeugung zu brechen sucht. Zum Teil liegt dies an der unzureichenden Fassung des ambrosianischen Glaubensbegriffes selbst, der in dieser Hinsicht keine genügende Sicherheit bietet. Ambrosius macht gerade die möglichst diskussionslose, also innerlich unfreie Aneignung der dogmatischen Wahrheit zum Kennzeichen wahrer Frömmigkeit¹. Der Gedanke der Freiheit kann als eine weitere Forderung wohl hinzutreten, ist aber im Begriffe des Glaubens nicht wesensmäßig mit gesetzt. Wo die Dinge so liegen, muß die Versuchung immer wieder übermächtig werden, der feineren Arbeit des Seelsorgers von außen her mit einem stärkeren oder schwächeren staatlichen Drucke nachzuhelfen. — Andererseits kann es auch als eine Schwäche des politischen Denkens bezeichnet werden, wenn Ambrosius seine Ablehnung der Gewalt in geistlichen Dingen nur auf den brutalen, physischen Zwang beschränkt, wie ihn die Arianer in Anwendung gebracht haben². Diesen zu vermeiden, ist es ihm wirklich ernst; von seinen gallischen Amtsbrüdern, die durch die Hinrichtung der Priscillianisten, ihrer ketzerischen Gegner, »einen blutigen Triumph der Priesterschaft« errungen haben, scheidet er sich mit Abscheu³. Aber wenn Ambrosius selbst das Ideal des Josias aufstellt und die Kaiser zu dessen Nachahmung anfeuert⁴, so ist das ein Weg, der sich mit der Forderung absoluter Freiwilligkeit, die er als die eigentliche Kraftquelle der früheren Kirche preist⁵, und mit einer Mission, die sich auf die rein geistigen Mittel der Belehrung und des praktischen Vorbildes beschränken soll⁶, nicht mehr verträgt. Gerade Ambrosius mußte wissen, daß sich Religion und Kultus, und Kultus und Kultusobjekt oder -gebäude nicht voneinander trennen lassen. Den Wider-

1) Vgl. o. S. 57 f. 87 f.

2) Enarr. in psalm. XXXVI, 19.

3) Ep. 24, 12 Valentiniano; ep. 26, 3 Irenaeo; im übrigen will auch Ambrosius nichts mit den Priscillianisten zu tun haben: Sulp. Sev. II, 48.

4) Ep. 40, 26 Theodosio; De obit. Theod. 4. 38.

5) Enarr. in psalm. XLIII, 9.

6) S. o. S. 188.

spruch, in den seine Staatskirche dadurch zum Gedanken der Glaubensfreiheit gerät, hat er aber so wenig gefühlt, wie die meisten seiner katholischen Zeitgenossen.

Man wird sich mit dieser Feststellung begnügen müssen. Ambrosius ist keine Natur wie Augustin, die sich innerlich genötigt fühlt, nach einer Rechtfertigung und grundsätzlichen Klärung ihrer Kirchenpolitik zu suchen. Er hat mit der energischen Klarheit seines Handelns und seines juristischen Denkens das kirchenpolitische Schicksal seiner Zeit praktisch entschieden. Erst Augustin hat diese kirchliche Wirklichkeit als ein letztes religiöses Problem empfunden und mit seinem Grübeln darüber kirchenpolitisch und weltgeschichtlich Epoche gemacht.

Zeittafel.

333? 340?	Ambrosius in Gallien geboren. S. 26, Anm. 4. Tod seines Vaters. S. 25. Übersiedlung und Erziehung in Rom. S. 25.
ca. 370	Ambrosius Richter in Sirmium. S. 26. Er wird consularis von Ligurien-Aemilien. S. 26
373 7. Dezember	Weihe zum Bischof von Mailand. S. 26 f. Einholung der Gebeine des heil. Dionys. S. 31.
375 (374?)	Synode von Sirmium. S. 32 ff.
375 17. November	Tod Valentinians I. S. 36.
376 17. Mai	C. Th. XVI, 2, 23: Regelung der geistlichen Gerichtsbarkeit. S. 98.
378 Juni/Juli 9. August	Abfassung von De fide I—II. S. 40 f. Valens fällt in der Schlacht von Adrianopel. S. 38.
Herbst	Toleranzedikt von Sirmium. S. 42. Prozeß gegen Ambrosius S. 43.
379	Brief Gratians an Ambrosius. S. 43. Brief des Ambrosius an Gratian. S. 43 f.
3. August	Ketzergesetz von Mailand. S. 45.
? ?	Degradation des Leontius von Salona auf einer italienischen Synode. S. 50.
? ?	Bischofsweihe des Anemius von Sirmium. S. 50 f.

- 380 27. Februar Edikt von Thessalonich. S. 53.
Abfassung von De fide III—V. S. 49.
Theodosius und Gratian fassen in Illyrien den Plan eines Versöhnungskonzils. S. 55 f.
Beschlagnahme einer orthodoxen Basilika in Mailand. S. 57.
24. November Einzug des Theodosius in Konstantinopel. S. 58.
- 381 März Gratian verlegt seinen Aufenthalt von Trier nach Oberitalien. S. 59 f.
Ambrosius predigt in seiner Gegenwart über den heiligen Geist; Rückgabe der konfiszierten Basilika. S. 60.
- Vor 28. März? Abfassung von De spiritu sancto. S. 60.
Aufforderung an den Orient zu einem Konzil in Aquileja durch den Präfekten Syagrius? S. 61 f.
Gratian verhandelt in Sirmium mit Palladius. S. 68 f.
Zweites Berufungsedikt nach Aquileja. S. 63.
1. September Palladius fordert die in Aquileja versammelten Bischöfe zu einem Disput heraus. S. 68.
3. September Verdammung des Palladius, Sekundianus und Attalus auf dem Konzil von Aquileja. S. 69 ff.
Konzilschreiben »Benedictus«, »Provisum«, »Quamlibet«. S. 77 ff., 106 f., 135 ff., 153 ff.
Maximos auf dem Konzil von Aquileja. S. 139 f.
Schluß des Konzils. S. 139 f.
Brief »Sanctum« an Theodosius. S. 141 ff.
Antwort an Theodosius. S. 145 f.
Abfassung der Oratio des Palladius. S. 80 f.

- Sie wird dem Kaiser eingereicht? S. 82.
 Ambrosius wird von Arianern in Mailand
 zu einem Disput herausgefordert. S. 82.
 Abfassung von *De incarn.* S. 82 ff.
 Brief »Fidei« an Theodosius. Berufung
 einer römischen Synode durch Gratian.
 S. 146 f.
 Sommer Synoden von Rom und Konstantinopel.
 S. 147 ff.
 Edikt Gratians zum Nachteil des rö-
 mischen Kultuswesens. S. 167 f.
 Gesandtschaft des heidnischen Senates
 an Gratian, durch Ambrosius um den
 Erfolg gebracht. S. 170.
 383 25. August Ermordung Gratians in Lyon. S. 162, 168.
 Erste Gesandtschaftsreise des Am-
 brosius zu Maximus. S. 163 f.
 384 31. August Zusammenkunft des Theodosius und
 Valentinian II. in Verona. S. 165 f.
 Abfassung der *Apologia prophetae*
David. S. 166, 184 f.
Relatio III des Symmachus gegen das
 Gratianische Tempeledikt. S. 170 ff.
 Brief des Ambrosius an Valentinian II.
 (ep. 17). S. 173 ff.
 Ablehnung der *Relatio* im Konsistorium.
 S. 177 ff.
 Widerlegung der *Relatio* durch Am-
 brosius (ep. 18). S. 179 f.
 384 Spätherbst? Winter? Zweite Gesandtschaftsreise des
 Ambrosius zu Maximus. S. 183 f.
 385 März Ambrosius verweigert im Konsistorium
 die Übergabe der basilica Portiana.
 S. 192 f.
 4. April Eine kaiserliche Abordnung verlangt
 von Ambrosius die Übergabe der ba-
 silica Nova. S. 194.

- 385 5. April Der Präfekt verhandelt mit Ambrosius in der Kirche. S. 194.
6. April (Palmsonntag) Beschlagnahme und Verteidigung der basilica Portiana. S. 194 f.
8. April Soldaten rücken gegen die basilica Portiana. Neue Verhandlungen mit Ambrosius. Ep. 20, 8—10 sorori. S. 196.
9. April Soldaten umstellen die basilica Vetus und gehen zu Ambrosius über. S. 197 f.
10. April Freigabe der basilica Portiana. Ambrosius rechtfertigt sich vor einem kaiserlichen Notar. S. 198.
11. April Amnestie. Freigabe aller Kirchen. S. 198.
- 386 23. Januar Toleranzedikt zugunsten der homöischen Arianer. S. 205.
Ein Gesetz befiehlt die Übergabe aller Kirchen an die homöischen Arianer. S. 206.
- Ende März Synode in Mailand. S. 210.
Dalmatius überbringt Ambrosius die Aufforderung zu einem Religionsgespräch. S. 210 f.
Ambrosius lehnt sein Erscheinen in einem Briefe an Valentinian II. ab. S. 211 ff.
- um 29. März Ambrosius mit seiner Gemeinde in einer Kirche eingeschlossen. Rückzug der Soldaten. S. 214.
17. Juni Auffindung der Gebeine des Protasius und Gervasius. S. 215 ff.
- ? Brief des Maximus an Valentinian II. S. 217 f.
- 387 Sommer Maximus erobert Italien. Valentinian II. und Justina fliehen. S. 218.
- 388 28. August Maximus, von Theodosius geschlagen, wird bei Aquileja getötet. S. 223.

- Zwischen 22. September und 10. Oktober Einzug des Theodosius in Mailand. S. 223.
 Ambrosius bewirkt die Aufhebung eines Strafbefehls gegen den Bischof von Kallinikum. S. 231 ff.
- 389 13. Juni bis 1. September Theodosius in Rom. (Seeck, Regesten S. 275—277.) S. 223, Anm. 3.
 ? Theodosius lehnt auf Betreiben des Ambrosius ein Gesuch des heidnischen Senates ab. S. 234 f.
 Theodosius verbietet, Ambrosius von den Verhandlungen des Konsistoriums zu unterrichten. S. 235.
- 390 April? Blutbad von Thessalonich. S. 236.
 Ambrosius fordert von Theodosius in einem Brief Kirchenbuße. S. 237 f.
 Kirchenbuße des Theodosius. S. 238 ff.
21. Juni Gesetz gegen die Erbschleicherei des Klerus. S. 242.
23. August bis 8. September Theodosius in Verona. S. 223, Anm. 3, 240.
2. September Verbannung der Mönche in die Einöden. S. 242.
25. Dezember Ambrosius nimmt Theodosius wieder in die kirchliche Gemeinschaft auf. S. 240.
- 391 24. Februar Gesetz gegen den heidnischen Kultus (Mailand). S. 243.
9. Juni Gesetz gegen die Apostaten (Concordia). S. 243.
16. Juni Gesetz gegen den heidnischen Kultus in Ägypten (Aquileja). S. 243.
- 391 Ende oder Anfang 392 Konzil von Capua. S. 155 f.
 Anfrage des Theophilus von Alexandria bei Ambrosius und dessen Antwort. S. 157.
 Barbaren bedrohen Italien. Ambrosius

- 392 soll eine Gesandtschaft an Valentinian II. übernehmen. S. 244.
 Vergebliches Gesuch des Senates um Erneuerung der Kultusstipendien bei Valentinian II. S. 250.
 Valentinian II. läßt Ambrosius zu sich nach Gallien kommen. S. 245.
15. Mai Tod Valentinians II. in Vienne. S. 245.
 Umkehr des Ambrosius nach Mailand. S. 246.
 Überführung der Leiche Valentinians II. nach Mailand. S. 246.
- August Eugenius, von Arbogast zum Kaiser ausgerufen, schreibt an Ambrosius. S. 246 f.
 Erste Gesandtschaft des Senates an Eugenius. S. 250.
 Brief des Theodosius an die Schwestern Valentinians II. S. 247.
 Ambrosius schreibt an Theodosius. S. 247.
- September? Leichenrede des Ambrosius auf Valentinian II. S. 248.
 Zweiter Brief des Eugenius an Ambrosius. S. 248.
 Ambrosius schreibt an Eugenius. S. 248 f.
 Zweite Gesandtschaft des Senates an Eugenius. S. 250.
- 393 Bruch zwischen Theodosius und Eugenius. (Seeck, Untergang V 246.) S. 252.
 Eugenius schenkt den Gesandten des Senates die Kultusgelder. S. 250 f.
- Frühling/Sommer Eugenius rückt in Italien ein. S. 251.
 Ambrosius entweicht über Bologna und Faenza nach Florenz. S. 251.
 Brief des Ambrosius an Eugenius. S. 251 f.

- 394 Konzil von Neocäsarea. S. 158 f.
 Eugenius zieht gegen Theodosius ins Feld. S. 252.
- Um 1. August Ambrosius kehrt nach Mailand zurück. S. 253.
- 5./6. September Schlacht am Fluvius Frigidus. S. 253.
 Theodosius schickt Ambrosius einen Brief. S. 253.
 Ambrosius schreibt an Theodosius zwei Briefe. S. 253.
 Er eilt Theodosius nach Aquileja entgegen. S. 254.
- 395 17. Januar Tod des Theodosius. S. 254.
 25. Februar Ambrosius hält die Leichenrede für Theodosius. S. 254.
23. März Gesetz des Honorius über die Rechtsstellung der Kirche. S. 255.
- 397 4. April Tod des Ambrosius. S. 256.
-

Personen- und Ortsregister.

- Acholios (B. v. Thessalonich): 47
 (Anm. 4). 66 (Anm. 2). 102 f.
 123 (Anm. 2). 133. 141. 143.
 148. 151.
- Adrianopel: 38. 95.
- Aemilia (Landschaft): 26. 101
 (Anm. 7). 124 (Anm. 2).
- Aemilius Paullus: 261 (Anm. 1).
- Afrika: 26. 67. 116 f. 166. 257.
- Agricola (Heiliger): 217 (Anm. 5).
- Alarich: 65.
- Alavivus: 65.
- Alexandria: 14. 22. 60. 123 f.
 129 ff. 137 ff. 155 f. 225
 (Anm. 2).
- Ambrosiaster: 107 (Anm. 2). 114
 (Anm. 6). 220.
- Ambrosius: s. Zeittafel.
- Anemius (B. v. Sirmium): 51.
 66. 72 (Anm. 7). 105. 118. 148.
- Antiochia: 5. 14. 22. 60. 123
 (Anm. 1). 130 ff. 136. 150. 156.
 159 f.
- Anysius (B. v. Thessalonich): 118.
 121.
- Apelles (Ketzer): 31 (Anm. 8).
- Apollinaris, Apollinaristen: 82. 146.
 150. 151 (Anm. 3).
- Aquileja: 10 (Anm. 2). 17. 18 ff.
 35. 49. 51. 52. 56. 59. 61 ff.
 65. 80 f. 84. 86. 91 f. 98. 100.
 102. 103 ff. 113. 115. 118. 122.
 123. 134 (Anm. 5). 138 ff. 141 f.
145. 148. 152. 153 f. 231
 (Anm. 0). 234 (Anm. 3). 254.
- Arbogast: 206 (Anm. 2). 243 f.
 245 f. 250 (Anm. 1).
- Ariminum: 8. 17. 56. 205. 208. 221.
- Arius (Ketzer): 31 (Anm. 8). 57
 (Anm. 2). 71. 84.
- Arkadius (Kaiser): 225 (Anm. 4).
- Arles: 5. 7. 20.
- Asien (Provinz): 33.
- Athanarich: 60 (Anm. 5).
- Athanasius: 5. 129. 130. (137).
 142. 147. 220.
- Attalus (Presbyter): 33 (Anm. 0).
 67. 76.
- Augustin: 46 (Anm. 2). 87. 175
 (Anm. 4). 188. 201. 215 ff. 264.
 (273). 278.
- Augustus: 168.
- Auxentius I. (B. v. Mailand): 16.
 18. 21. 28. 31. 39. 43. 64. 71
 (Anm. 1). 92. 98. 203.
- Auxentius II. Mercurinus (B. v. Mai-
 land): 12. 203 f. 208 f. 211. 219.
- Basilius (Kirchenvater): 22. 30.
 33. 94. 131. 144.
- Bauto: 162 ff. 168. 178. 185. 206
 (Anm. 2).
- Benevolus (Sekretär): 208.
- Bologna: 70. 251.
- Bonosus (Ketzer): 120 f.
- Brescia: 115.
- Britannien: 162. 166.

- Britto (B. v. Trier): 123.
 Cäsarea: 112. 115; vgl. auch Neo-
 cäsarea.
 Chalkis (Wüste) 92.
 Cicero: 187 (Anm. 2). 200.
 Cynegius (Präfekt): 224 (Anm. 1).
 Cyprian: 116 f. 126. 266.
 Dalmatien: 50.
 Dalmatius (Notar): 210.
 Damasus I. (Papst): 22. 27 f. 32
 (Anm. 4). 50. 53. 67. 99 f.
 102 ff. 118. 123. 132 (Anm. 1).
 141. 170. 250 (Anm. o).
 Daniel: 177.
 Dardanien: 9.
 David: 166. 184 f. 238. 253.
 Demophilos (B. v. Konstantinopel):
 (58). 64 (Anm. 3).
 Diokletian: 3. (20).
 Dionys (B. v. Mailand): 18. 20.
 31. 221.
 Donatisten: 224 (Anm. 1).
 Epiphanius (B. v. Salamis): 148.
 Eszeg: s. Mursa.
 Euagrius (B. v. Antiochia): 155 f.
 159.
 Euagrius (Presbyter): 67 (Anm. 1).
 69 (Anm. 5).
 Eugenius (Usurpator): 174 (Anm.
 4). 178. 225 (Anm. 4). 246 ff.
 257. 271 (Anm. 2).
 Eunomianer: 42. 225 (Anm. 4).
 Eusebius (B. v. Bologna): 70.
 Eva: 197.
 Faenza: 251.
 Flavian (B. v. Antiochia): 131
 (Anm. 4). 134. 136. 138
 (Anm. 1). 141. 150. 151 f. 155 ff.
 Florenz: 251. 253.
 Fluvius Frigidus: 253.
 Fritigern: 55. 65. 163 (Anm. 6).
 Gajus (Bischof): 13.
 Gallien: 7. 36. 42. 43. 53. 59. 66.
 95. 103. 122 f. 156. 162. 166.
 192. 217.
 Gaudentius (B. v. Brescia): 115.
 117. 125.
 Gaudentius (comes): 256 f.
 Germinius (B. v. Sirmium): 12.
 17. 94.
 Gerontios (Kleriker, später B. v.
 Nikomedien): 187 (Anm. 1).
 Gervasius (Heiliger): 215 ff.
 Gog: 46.
 Goten: 12 f. 37 ff. 46 ff. (55).
 58. 59. 65. 79. 85. 163 (Anm. 6).
 202 ff. (222). 225 (Anm. 4).
 Gratian (Kaiser): 12. 36 f. 38. 40.
 42 ff. 50. 53. 55. 57. 59 ff. 62.
 65. 68. 79 f. 82 ff. 86. 93. 95.
 98. 106. 122 f. 132 (Anm. o).
 135. 138 ff. 147. 152. 154 f.
 162 f. 167 f. 169 (Anm. 2).
 170 ff. 173 (Anm. 4). 177. 183.
 184. 189. 199 (Anm. 3). 212.
 246 (Anm. 1).
 Gregor I. (Papst): 105 (Anm. 3).
 Gregor (B. v. Nazianz): 64 (Anm.
 3). 133 f. 141 f. 250 (Anm. o).
 Haemona (Laibach): 10 (Anm. 2).
 218. 228.
 Hegesippus: s. Josephus.
 Herodias: 197.
 Hieronymus: 10 (Anm. 2). 27 f.
 46 (Anm. 2). 91 f. 96. 114.
 Hilarius (B. v. Poitiers): 6. 16. 17.
 18. 112 (Anm. 4). 128 (Anm. 3).
 220.
 Honorius (Kaiser): 229. 244. 254.
 Hosius (B. v. Korduba): 6.
 Hyginus (Priscillianist): 183.
 Illyricum, Illyrien, Illyrier: 9 ff.
 18. (21). 23. 26. 32. 36 (Anm. 1).
 38 ff. (45). 46 f. 49 ff. 55 ff.
 62 ff. 76 ff. 82. 84. 85. 86 ff.
 93 ff. 99 ff. 102 ff. 105. (114 f.).
 117 ff. 166. 202 ff. 208. 218.
 221 f. 223. 229.
 Imola: 39. 101.
 Italien, Oberitalien: 18 ff. 26. 39.

59. (63). 65. 67. 68. 77. 95.
98. 103. 116 f. 122. 123. 138.
(144). 151. 154. 163 f. 166. 218.
230 (Anm. 2). 247. 248. 251.
Jakobus (Apostel): 127.
Jerusalem: 150. 263.
Jesabel: 197.
Johannes (Apostel): 109. 112. 127.
Josephus: 27. 45 (Anm. 3).
Jovius (comes): 256 f.
Juden: 64 (Anm. 4). 81. 228
(Anm. 3). 231 ff. 263.
Julian (Kaiser): 13 f. 168.
Julianus Valens: s. Valens.
Justina (Kaiserin): (16). 50. 57
(Anm. 1). 162 f. 178. 191. 193 f.
(197). 201. 202 (Anm. 4). 204.
206 ff. (245).
Justus (B. v. Lyon): 67.
Kalligonus (Kämmerer): 202
(Anm. 4).
Kallinikum: 231. 233. 274 f.
Kapua: 120. 155 ff.
Karien: 42.
Karophrygien: 34.
Karthago: 116. 257.
Klearchos (Präfekt): 225 (Anm. 1).
Konstantin I. (Kaiser): 1 ff. 6.
9. 14. 58. 132. 166. 221.
223.
Konstantinopel: 9. 11 (Anm. 1).
21. 58 f. 60. 61. 66 (Anm. 2).
85 f. 119. 123. 133 f. 137. 139 f.
142 ff. 148 ff. 165. 208. 225
(Anm. 2). 244. 247. 254.
Konstantius II. (Kaiser): 1. 5 ff.
11 ff. 15 ff. 58. 60. 168. 193.
208. 221. 228.
Konstantius (Bischof): 101.
Kyrill (B. v. Jerusalem): 150.
Kyzikos: 12.
Laibach: s. Haemona.
Leo I. (Papst): 47 (Anm. 4). 96.
Leo V. d. Armenier (Kaiser): 205
(Anm. 3).
Leontius (B. v. Salona): 50. 99.
105 f. 110. 118.
Libanios (Rhetor): 224.
Liberius (Papst): 20.
Ligurien: 26.
Lucifer, **Luciferianer**: 6. 107
(Anm. 4). 181 (Anm. 1). 220.
Lyon: 67. 162.
Mailand: 5. 7. 16. 17. 18 ff. 26.
29 ff. 36 (Anm. 3). 37. 44. 50.
51 (Anm. 3). 52. 57. 59. 60.
62. 63. 64. 66. 95. 98 ff. 103 ff.
118 ff. 122 ff. 125 (Anm. 2).
135 (Anm. 1). 144. 152. 164 f.
170. 187 f. 192. 193. 195. 198.
202 ff. 207. 209 f. 219. 222.
223. 229. 231 (Anm. o). 234
(Anm. 3). 237. 240. 244. 246 f.
251. 252. 255.
Manichäer: 31 (Anm. 8). 42.
Marcellina (Schwester des Am-
brosius): 25. 193 (Anm. 2).
Mark Aurel (Kaiser): 12.
Maximian (Kaiser): 19.
Maximin (Bischof): 66 (Anm. 3).
84. 86.
Maximos (»Kyniker«): 133. 139 ff.
145. 147. 151. 153. 250
(Anm. o).
Maximus, Q. Aurelius (Usurpator):
152 (Anm. 2). 162 ff. 183. 185.
192. 207. 217 f. 222 f. 228. 244-
248.
Mazedonien: 38. 55. (120 f.). 236.
Meletios (B. v. Antiochia): 14. 22.
130 ff. 136. 141 (Anm. 1). 154-
Merkurinus: s. Auxentius II.
Moesien: 38. 120.
Moses: 253.
Mursa: 12. 48. 65. 218.
Nazarius (Heiliger): 217 (Anm. 5).
Nektarios (B. v. Konstantinopel):
134. 140 ff. 150. 151 (Anm. 1). 154-
Neocäsarea: 155. 158 f.
Nicäa: 4. 41. 119. 157. 213.

Niceta (B. v. Remesiana): 47
(Anm. 4). 121 (Anm. 1).
Nike (Stadt): 8. 11 (Anm. 1).
Nikolaus I. (Papst): 119.
Novatianer: 127. 224 (Anm. 1).
Oberitalien: s. Italien.
Origenes: 127. 263.
Pakatiana (Provinz): 34.
Palladius (B. v. Ratiara): 10
(Anm. 4). 12. 32. 44 (Anm. 4).
49. 51 f. 57. 62. 66 ff. 80 ff. 89.
108 ff. 125. 127. 134 (Anm. 5).
190. 204.
Pannonien, Pannonier: 11. 13. 49.
51. 55. 222.
Parma: 99.
Paulinos (B. v. Antiochia): 14. 22.
130 f. 132 (Anm. 1). 134. 136.
138. 148 (Anm. 0). 150. 155.
Paulinus (B. v. Nola): 120.
Paulinus (Biograph): 26. 82. 191
(Anm. 0). 215 ff. 238 (Anm. 2).
239 (Anm. 2). 251. 258.
Paulus (Apostel): 57 (Anm. 2). 127.
(272 Anm. 4).
Paulus (Bischof): 13.
Petros (B. v. Alexandria): 53. 107.
139 f. 142.
Petrus (Apostel): 53. 104. 108 ff.
117. 124. 125 ff.
Petrus (B. v. Ravenna): 117
(Anm. 2).
Petrus Chrysologus: 117 (Anm. 2).
Pettau: 11. 64.
Philippus Arabs (Kaiser): 180
(Anm. 4).
Philo: 31 (Anm. 8). 263 (Anm. 5).
264 (Anm. 3).
Phrygien: 33.
Photin, Photinianer: 11. 31 (Anm.
8). 42. 77.
Piacenza: 70.
Platon: 263.
Praetextatus, Vettius Agorius
(Präfekt): 168 (Anm. 5).

Priscillianisten: 123. 183. 277.
Probus, Petronius (Präfekt): 26.
32. 168 (Anm. 5).
Protasius (Heiliger): 215 ff.
Prudentius: 96. 175 (Anm. 4). 258.
Pseudo-Prosper: 256 ff.
Quodvultdeus (B. v. Karthago):
257.
Ratiara: 12. 49. 67.
Ravenna: 105 (Anm. 3). 117. 122.
Remesiana: 121 (Anm. 1).
Rom: (17). 19 ff. 25. 35. 81. 99 ff.
102 ff. 118 ff. 123 ff. 127. 129
(Anm. 1). 131. 134. 138 (Anm. 1).
139 (Anm. 1). 141 ff. 147 ff. 152.
157. 167 (Anm. 1). 169 f. 173.
180. 182. 207 (Anm. 2). 208.
223 (Anm. 3). 229. 252.
Rufin (Präfekt): 239 (Anm. 2).
Rumorid: 178. 206 (Anm. 2).
Sabaria: 13.
Sabellius: 31 (Anm. 8).
Sabinus (B. v. Piacenza): 70.
Salamis (auf Cypern): 148.
Salona: 50. 99. 105.
Sardika: 5. 8. 102. 116. 120 f.
143 f.
Sardinien: 107 (Anm. 4).
Satyrus (Bruder des Ambrosius):
25 f. 107 (Anm. 4). (261 Anm. 1).
Sekundianus (B. v. Singidunum?):
13. 66 (Anm. 1). 67. 76. 80.
85.
Seleucia: 8. 56.
Seneca: 200. 260.
Silistria: 12.
Simplicianus (Presbyter): 29
(Anm. 3).
Singidunum: 12. 13. 67.
Siricius (Papst): 118. 120 ff. 123 f.
158 f.
Sirmium: 9. 11. 12. 17. 20. 21. 26.
32 ff. 38. 39. 42. 45. 50 f. 55. 59.
68. 77. 81. 93 ff. 105. 118 ff.
148. 191 (Anm. 1).

- Skythen, Skythien: 48 (Anm. 1).
 203 (Anm. 3).
 Spanien: 166.
 Sotheris (Märtyrerin): 24 (Anm. 3).
 Stilicho: 172 (Anm. o). 255.
 Sulpicius Severus: 123.
 Syagrus (Präfekt): 61 f. (68). 80.
 82.
 Symmachus, Q. Aurelius (Rhetor):
 25 (Anm. 3). 26 (Anm. 3). 96.
 168 (Anm. 3. 5). 170 ff. 180. 182.
 187. 219 (Anm. 1). 249 (Anm. 3).
 256 ff. 271 (Anm. 2).
 Syrien: 6. 14.
 Tatiān (Präfekt): 228 (Anm. 4).
 Themistios (Rhetor): 224.
 Theodorus Studita: 205 (Anm. 3).
 Theodosius I. (Kaiser): 3. 12. 46 f.
 53 ff. 58 f. 62. 66 (Anm. 1).
 85. 129. 132 ff. 139 ff. 153 ff.
 156. 161. 165 f. 167. 169
 (Anm. 2). 170 (Anm. 3). 172
 (Anm. o). 176. 178. 184 f. 189.
 199 (Anm. 3). 204. 207. 218.
 222. 223 ff. 230 ff. 245 ff.
 251 ff. 256 ff.
 Theophanes (Schriftsteller): 91.
 Theophilos (B. v. Alexandria):
 156 ff. 249 (Anm. 3).
 Thessalonich: 53 f. 102 f. 107.
 118 f. 120. 123 (Anm. 2). 132.
 133. 141. 143. 151. 226. 236.
 241.
 Thrazien: 38.
 Timotheos (B. v. Alexandria): 136.
 Tomi: 48 (Anm. 1). 181 (Anm. 1).
 Tribigild: 65.
 Trier: 123. 148. 164 f.
 Ursacius (B. v. Singidunum): 12.
 Ursinus, Ursinianer: (22). 28. 100.
 104. 106. 107 f.
 Valens (Kaiser): 12. 15. 22. 34. 38.
 42. 48 (Anm. 1). 58. 93. 95. 130.
 Valens (B. v. Mursa): 12.
 Valens, Julianus: 64 f. 67. 77. 78 f.
 97. 108.
 Valentinian I. (Kaiser): 15 ff. 18.
 21. 29 f. 33 f. 36. 43. 50. 76.
 91 f. 93 f. 100 (Anm. 6). 169.
 171. 173 (Anm. 4). 177. 189.
 202. 212. 218.
 Valentinian II. (Kaiser): 37. 93.
 135. 156. 161 ff. 166. 169. 172
 (Anm. o). 173 ff. 184. 191 f.
 201. 204. 212. 217 f. 219. 222 f.
 228. 230. 244. 245 ff. 248. 250.
 Valentinianer: 231.
 Valerian (B. v. Aquileja): 18. 19
 (Anm. 2). 98. 105 f. 123 (Anm.
 2). 148.
 Verona: 101. 165. 170 (Anm. 3).
 183 (Anm. o). 185. 223
 (Anm. 3). 240.
 Vetrano (B. v. Tomi): 48 (Anm. 1).
 181 (Anm. 1).
 Viktoria, Standbild der: 166. 168.
 171. 175. 177. 179. 256 ff.
 Vitalis (Heiliger): 217 (Anm. 5).
 Wulfila: 11. 85. 89. 163 (Anm. 6).
 204.

Werke von Julius Wellhausen:

- Reste arabischen Heidentums.** Gesammelt und erläutert. 2. Ausgabe. Neudruck. 1927. Groß-Oktav. VIII, 250 Seiten. 8.—
- Prolegomena zur Geschichte Israels.** 6. Ausgabe. Neudruck. 1927. Groß-Oktav. VIII, 424 Seiten. 9.—
- Israelitische und jüdische Geschichte.** 8. Ausgabe. 1921. Groß-Oktav. 372 Seiten. 10.—, geb. 11.—
- Skizzen und Vorarbeiten.** Sechstes Heft. 1899. Groß-Oktav. VIII, 260 Seiten. 7.—
- Die Komposition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments.** 3. Auflage. 1899. Groß-Oktav. 373 Seiten. 10.—
- Einleitung in die drei ersten Evangelien.** 2. Ausgabe. 1911. Groß-Oktav. 176 Seiten. 4.50
- Erweiterungen und Änderungen im vierten Evangelium.** 1907. Groß-Oktav. 38 Seiten. 1.—
- Das Evangelium Johannis.** 1908. Groß-Oktav. 146 Seiten. 4.—
- Das Evangelium Marci.** 2. Auflage. 1909. 137 Seiten. Groß-Oktav. 4.—
- Das arabische Reich und sein Sturz.** 1902. VII, 352 Seiten. Groß-Oktav. (Vergriffen.)
- Muhammed in Medina.** Das ist Vakidi's Kitab al Maghazi, in verkürzter deutscher Wiedergabe. 1882. Groß-Oktav. 472 Seiten. 10.—

- Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament** nebst den dem Schrifttexte einverleibten Randnoten klassifiziert. Ein Hilfsbuch für Lexikon und Grammatik, Exegese und Lektüre. Von Friedrich Delitzsch. 1920. Groß-Oktav. X, 167 Seiten. 4.—
- Briefe über Religion.** Mit Nachwort »Nach 13 Jahren«. Von Friedrich Naumann. 7. Auflage. 1917. Oktav. 130 Seiten. 2.—, geb. 3.—
- Geist und Glaube.** Von Friedrich Naumann. 1913. 263 Seiten. Oktav. 2.50, geb. 3.50
- Leben Schleiermachers,** von Wilhelm Dilthey. I. Band. 2. Auflage vermehrt um Stücke der Fortsetzung aus dem Nachlasse des Verfassers. Herausgegeben von Hermann Mulert. 1922. Groß-Oktav. XXXII, 879 Seiten. 17.—, geb. 19.—
- Die Apokryphen Petrusgeschichten in der altchristlichen Kunst.** Von D. Dr. Georg Stuhlfauth. 1925. Groß-Oktav. VII, 139 Seiten mit 28 Abbild. im Text. 10.—, geb. 12.—

Walter de Gruyter & Co. / Berlin W 10
Genthiner Straße 38

Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen

Herausgegeben von Hans Lietzmann

Alte Kirche

- 126 ANTIKE JESUS-ZEUGNISSE. Vorgel. von J. B. Aufhauser. 2., verm. Aufl. 57 S. 1925. 2.40
- 157 BUDDHA UND JESUS IN IHREN PARALLELTEXTEN. Hrsg. von J. B. Aufhauser. 30 S. 1926. 1.60
- 1 DAS MURATORISCHE FRAGMENT und die monarchianischen prologe zu den evangelien. Hrsg. von H. Lietzmann. 3. Aufl. 16 S. 1921. 0.50
- 2 DIE DREI ÄLTESTEN MARTYROLOGIEN. Hrsg. von H. Lietzmann. 3. Aufl. 18 S. 1921. —.25
- 6 DIE DIDACHE. Mit kritischem Apparat. Hrsg. von H. Lietzmann. 3. Aufl. 16 S. 1912. —.50
- 152 EPISTULA APOSTOLORUM. Nach dem äthiopischen und koptischen Texte hersg. von Hugo Duensing. 42 S. 1925. 2.—
- 14 GRIECHISCHE PAPYRI. Ausgew. u. erkl. von H. Lietzmann. 2. Aufl. 32 S. 1910. 1.—
- 4 AUSGEWÄHLTE PREDIGTEN. I: Origenes homilie X zum Jeremias, homilie VII zum Lukas, homilie XXI zum Josua. Hrsg. von E. Klostermann. 3. Aufl. 25 S. 1914. —.40
- 13 AUSGEWÄHLTE PREDIGTEN. II: Fünf Festpredigten Augustins in gereimter Prosa. Hrsg. von H. Lietzmann. 1905. Vergriffen
- 83 ORIGENES, EUSTATHIUS VON ANTIOCHIEN, GREGOR VON NYSSA über die Hexe von Endor. Hrsg. von Erich Klostermann. 70 S. 1912. 1.20
- 151 CELSI ALETHES LOGOS. Excussit et restituere conatus est Dr. O. Glöckner. XIV, 72 S. 1924. 3.—
- 17/18 SYMBOLE DER ALTEN KIRCHE. Ausgew. von H. Lietzmann. 2. Aufl. 40 S. 1914. 1.25
- 9 PTOLEMAEUS BRIEFE AN DIE FLORA. Hrsg. von A. Harnack. 2. Aufl. 10 S. 1912. —.35
- 129 TEXTE ZUR GESCHICHTE DES MONTANISMUS. Hrsg. von D. N. Bonwetsch. 32 S. 1914. 1.—
- 122 URKUNDEN ZUR ENTSTEHUNGSGESCHICHTE DES DONATISMUS. Hrsg. von Hans v. Soden. 56 S. 1913. 1.75
- 47/49 LATEINISCHE ALTKIRCHLICHE POESIE. Ausgew. von H. Lietzmann. 64 S. 1910. 2.—
- 26/28 LATEINISCHE ALTKIRCHLICHE INSCRIFTEN mit einem Anhang jüd. Inscriften. Ausgew. u. erkl. von E. Diehl. 2. Aufl. 86 S. 1913. 2.75
- 108 KONSTANTINS KREUZESVISION. In ausgew. Texten vorgelegt von J. B. Aufhauser. 26 S. 1912. —.90

Walter de Gruyter & Co. / Berlin W 10
Genthiner Straße 38

Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen

Herausgegeben von Hans Lietzmann

Liturgie

- 2 DIE DREI ÄLTESTEN MARTYROLOGIEN. Hrsg. von H. Lietzmann. 3. Aufl. 18 S. 1921. —.25
- 5 LITURGISCHE TEXTE. I: Zur gesch. d. orientalischen taufe und messe im 2. und 4. jahrh. Ausgew. von H. Lietzmann. 2. Aufl. 16 S. 1909. —.50
- 19 LITURGISCHE TEXTE. II: Ordo missae secundum missale romanum. Hrsg. von H. Lietzmann. 3. Aufl. 29 S. 1923. —.75
- 35 LITURGISCHE TEXTE. III: Die konstantinopolitanische meßliturgie vor dem IX. jahrhundert. Übersichtl. Zusammenstellung des wichtigsten Quellenmaterials. Von A. Baumstark. 16 S. 1909. —.50
- 36 LITURGISCHE TEXTE. IV: Martin Luthers Von ordnung gottesdiensts, Taufbüchlein, Formula missae et communionis 1523. Hrsg. von H. Lietzmann. 24 S. 1909. —.75
- 37 LITURGISCHE TEXTE. V: Martin Luthers Deutsche Messe 1526. Hrsg. von H. Lietzmann. 16 S. 1909. —.50
- 61 LITURGISCHE TEXTE. VI: Die Klement. liturgie a. d. Const. apost. VIII nebst anhängen. Hrsg. von H. Lietzmann. 32 S. 1910. 1.—
- 70 LITURGISCHE TEXTE. VII: Die Preußische Agende im Auszug. Hrsg. von H. Lietzmann. 42 S. 1911. —.50, geb. 1.50
- 75 LITURGISCHE TEXTE. VIII: Die Sächsische Agende im Auszug. Hrsg. von H. Lietzmann. 36 S. 1911. 1.10, geb. 2.10
- 125 LITURGISCHE TEXTE. IX: Die Hannoverische Agende im Auszug. Hrsg. von J. Meyer. 30 S. 1913. 1.—
- 141 LITURGISCHE TEXTE. X: Einführung in das römische Brevier. Von H. Lietzmann. 48 S. 1917. 1.50
- 144 LITURGISCHE TEXTE. XI: Taufe und Firmung nach dem röm. Missale, Rituale und Pontificale. Hrsg. von I. Herwegen. 46 S. 1920. 1.50
- 52/53 FRÜHBYZANTINISCHE KIRCHENPOESIE. I: Anonyme hymnen des V. bis VI. jahrhunderts. Ed. Dr. Paul Maas. 32 S. 1910. 1.—

Die Abteilung „Theologie und Religionswissenschaft“ dieser Textesammlung enthält noch folgende Abschnitte:

RELIGIONEN DES ALTERTUMS / ISLAM / JUDENTUM / APOKRYPHEN U. VERWANDTES / KIRCHENORDNUNGEN / MITTELALTER / MYSTIKER / REFORMATIONENZEIT / NEUZEIT

Sonderverzeichnis auf Wunsch.

**Walter de Gruyter & Co. / Berlin W 10
Genthiner Straße 38**

Aus der Sammlung Göschen

Jeder Band gebunden 1.50

- Protestantische Theologie.** Überblick und Einführung. Von Lic. theol. Theodor Odenwald. 136 Seiten. 1928. Nr. 983.
- Theologische Ethik.** Von Professor Lic. theol. Georg Wünsch. 126 Seiten. 1925. Nr. 900.
- Religionsphilosophie.** Von Dr. Otto von der Pfordten, Professor an der Universität Straßburg. Neudruck. 150 Seiten. 1922. Nr. 772.
- Psychologie der Religion.** Von Dr. Richard Müller-Freienfels.
I. Die Entstehung der Religion. 103 Seiten. 1920. Nr. 805.
II. Mythen und Kulte. 103 Seiten. 1920. Nr. 806.
- Die Entstehung des Alten Testaments.** Von Professor D. Dr. W. Staerk. Zweite umgearb. Auflage. 144 Seiten. 1918. Nr. 272.
- Alttestamentliche Religionsgeschichte.** Von Professor D. Dr. M. Löhr. Zweite neubearb. Auflage. 146 Seiten. 1919. Nr. 292.
- Geschichte Israels bis auf die griechische Zeit.** Von Dr. J. Benzinger, Professor an der Universität Riga. Dritte, verbesserte Auflage. 148 Seiten. 1924. Nr. 231.
- Die Entstehung des Neuen Testaments.** Von Professor Dr. D. C. Clemen. Zweite neubearb. Auflage. 151 Seiten. 1926. Nr. 285.
- Entwicklung der christlichen Religion innerhalb des Neuen Testaments.** Von Professor D. Dr. C. Clemen. 136 Seiten. 1919.
- Neutestamentliche Zeitgeschichte.** Von Professor D. Dr. W. Staerk.
I. Der historische und kulturgeschichtliche Hintergrund des Urchristentums. Mit 3 Karten. Zweite verbesserte Auflage. 179 Seiten. 1920. Nr. 325.
II. Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. Mit einer Planskizze. Zweite verbesserte Auflage. 151 Seiten. 1920. Nr. 326.
- Geschichte der urchristlichen Literatur.** Von D. Dr. Martin Dibelius, Professor an der Universität Heidelberg. 1926.
I. Evangelien und Apokalypsen. 108 Seiten.
II. Apostolisches und Nachapostolisches. 110 Seiten. Nr. 934/35.
- Geschichte der altchristlichen lateinischen Literatur vom 2. bis 6. Jahrhundert.** Von Professor Dr. Alfred Gudeman, München. 120 Seiten. 1925. Nr. 898.
- Die christlichen Literaturen des Orients.** Von Dr. Anton Baumstark, Professor an der Universität Bonn. 2 Bände. 1911.
1. Band: Einleitung. I. Das christlich-aramäische und das koptische Schrifttum. 134 Seiten. Nr. 527.
2. Band: II. Das christlich-arabische und das äthiopische Schrifttum. III. Das christliche Schrifttum der Armenier und Georgier. 116 Seiten. Nr. 528.

Walter de Gruyter & Co. / Berlin W 10
Genthiner Straße 38

- Kirchengeschichte.** Von Lic. Dr. Karl Aner.
 I. Altertum. 148 Seiten. 1928. Nr. 985.
 II. Mittelalter. 145 Seiten. 1928. Nr. 986.
- Dogmengeschichte.** Von Professor D. Dr. Friedrich Wiegand.
 I. Entstehung und Entwicklung des Dogmas in der alten Kirche
 119 Seiten. 1928. Nr. 993.
 II. Erhaltung, Umbildung und Weiterbildung des Dogmas im
 Katholizismus des Mittelalters und der Neuzeit. 112 Seiten.
 1928. Nr. 994.
 III. Geschichte des Dogmas im Protestantismus. 132 Seiten.
 1928. Nr. 1007.
- Symbolik des römischen Katholizismus.** Von Dr. theol. Leonhard
 Fendt, Pfarrer zum Heiligen Geist in Magdeburg. 136 Seiten.
 1926. Nr. 937.
- Die Kirche des Morgenlandes. Weltanschauung und Frömmigkeits-
 leben.** Von N. von Arseniew, Privatdozent in Königsberg.
 104 Seiten. 1926. Nr. 918.
- Der evangelische Gottesdienst im Wandel der Zeiten.** Von Dr. Frie-
 drich Niebergall, Professor an der Universität Marburg.
 120 Seiten. 1925. Nr. 894.
- Die katholischen Missionen von der Völkerwanderung bis zur Gegen-
 wart.** Von D. Dr. Josef Schmidlin, Professor an der Universi-
 tät Münster i. W. 86 Seiten. 1925. Nr. 913.
- Das Kirchenrecht.** Von D. Dr. E. Sehling, Geh. Hofrat und Pro-
 fessor in Erlangen.
 I. Einleitung. Quellen. Verfassung und Verwaltung der katholi-
 schen Kirche. Anhang: Die griechisch-orthodoxe Kirche. Zweite
 Auflage. 119 Seiten. 1922. Nr. 377.
 II. Das evangelische Kirchenrecht. Die Stellung des Staates zur
 Kirche und das Verhältnis der Religionsgesellschaften zueinander.
 Zweite Auflage. 87 Seiten. 1927. Nr. 954.
- Vergleichende Religionswissenschaft.** Von D. Dr. Heinrich Frick,
 Professor an der Universität Gießen. 134 Seiten. 1928. Nr. 208.
- Die Religionen der Naturvölker im Umriß** Von Professor Dr. Th.
 Achelis. Neudruck. 164 Seiten. 1919. Nr. 449.
- Germanische Religionsgeschichte und Mythologie.** Von Dr. Eugen
 Mogk, Professor an der Universität Leipzig. Dritte, verbesserte
 Auflage. 140 Seiten. 1927. Nr. 15.

Walter de Gruyter & Co. / Berlin W 10
 Genthiner Straße 38

Religionsphilosophische Werke

Religionsphilosophie als Wissenschaft aus dem Systemgeiste des kritischen Idealismus. Von Professor Dr. Albert Görland. Groß-Oktav. V, 334. 1922. 4.—, geb. 5.—

Die Lebensanschauungen der großen Denker. Eine Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart. Von Rudolf Eucken. Siebzehnte und achtzehnte Auflage. Groß-Oktav. VIII, 564 Seiten. 1922. 9.—, geb. 10.—

Geistige Strömungen der Gegenwart. Von Rudolf Eucken. Der Grundbegriffe der Gegenwart sechste, umgearbeitete Auflage. Unveränderter Neudruck. Oktav. X, 418 Seiten. 1928. 12.—, geb. 14.—

Die Einheit des Geisteslebens in Bewußtsein und That der Menschheit. Untersuchungen von Rudolf Eucken. Zweite Auflage. Groß-Oktav. XII, 499 Seiten. 1925. 12.—, geb. 14.—

Grundlinien einer neuen Lebensanschauung. Von Rudolf Eucken. Zweite, völlig umgearbeitete Auflage. Groß-Oktav. X, 244 Seiten. 1913. geb. 11.—

Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt. Neue Grundlegung einer Weltanschauung. Von Rudolf Eucken. Fünfte, umgearbeitete Auflage. Oktav. 397 Seiten. 1925. 9.—, geb. 11.—

Können wir noch Christen sein? Von Rudolf Eucken. Zweite Auflage. Neudruck. Oktav. VIII, 235 Seiten. 1927. 4.50, geb. 5.50

Der Wahrheitsgehalt der Religion. Von Rudolf Eucken. Vierte, umgearbeitete Auflage. Neudruck. Oktav. XIV, 447 Seiten. 1927. 12.—, geb. 14.—

Die Askese. Eine religionspsychologische Untersuchung. Von Kristian Schjelderup. Oktav. 249 Seiten. 1928. 11.50, geb. 12.80

Als Ergänzung der

Luther-Ausgabe

herausgegeben von Otto Clemen

befinden sich in Vorbereitung folgende 4 Bände:

1. Der junge Luther — 2. Luthers Briefe — 3. Luthers Predigten
4. Luthers Tischreden

Walter de Gruyter & Co. / Berlin W 10
Genthiner Straße 38

Campenhauseu, H. von

92
Am 18ca

Ambrosius von Mailand

AUG 18 '68

SEP 25 '68

92

Am 18ca

